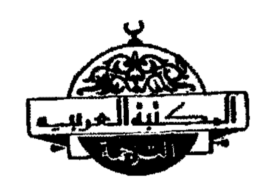
الجمهورية العربية المتحدة
وزارة الثقافة



التساعية الرابعة لأفلوطين
في النفس

دراسة وترجمة
الدكتور فؤاد زكريا

مراجعة
الدكتور محمد سليم سالم

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر
١٣٨٩ هـ - ١٩٧٠ م

التساعية الرابعة لأفلوطين

في النفس

المكتبة العربية

تصدرها

وزارة الثقافة

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر

بالاشتراك مع

المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية

المحتوى

صفحة

مدخل

يكاد الباحثون في الفلسفة اليونانية يجمعون على أن مذهب أفلوطين من أكثر مذاهب تلك الفلسفة غموضاً وافتقارا الى التحدد . فالمشكلة الكبرى التي تواجه كل باحث يتناول فلسفة أفلوطين ، هي أنه فيلسوف يقع « على الحدود » ان جاز هذا التعبير . وكما تثير الحدود الجغرافية بين الدول مشكلات دائمة في ميدان السياسة ، فكذلك تثير الحدود الفكرية بين المذاهب والعصور مشكلات دائمة في ميدان الفلسفة . فأفلوطين ، ومعه المدرسة الأفلاطونية المحدثة ، التي كان أهم شخصياتها ، يمثل نهاية التفكير الفلسفي القديم ، ويؤذن ببداية فترة أخرى من فترات تاريخ الفلسفة يندمج فيها الدين بالتفكير العقلي الى أقصى حد . واسم أفلوطين يرتبط باسم « مدينة الاسكندرية » وكانت بدورها نقطة التقاء بين حضارتين كبيرتين : اليونانية والشرقية . والروح التي سادت تفكير أفلوطين كانت في نظر البعض فلسفية خالصة ، وعند البعض الآخر صوفية تأثرت بالعقائد الشرقية الى حد كبير . ففي كل هذه النواحي ، يرى المرء في فلسفة أفلوطين وظروف حياته « نقطة التقاء » أو « مفرق طرق » . وفي كل وجه تنظر منه الى شخصيته ، تلمس أمامك اتجاهين يتنازعانه ، تستطيع أن تنسبه الى أي منهما وتجد لوجهة نظرك في كل حالة مبررات مقنعة .

وليست تلك هي المشكلة الوحيدة التي يواجهها الباحث في فلسفة أفلوطين ، بل تواجهه أيضاً مشكلة الأسلوب والكتابة. فأسلوب أفلوطين

غامض الى أبعد حد ، والأفكار في نظره أهم بكثير من الكلمات التى تصاغ بها • ولم يكن أفلوطين حريصا على مراجعة ما يكتب أو ما يملى ، وعلى وضعه في الصيغة الملائمة • ثم انه لم يكن هو الذى رتب مؤلفاته ، وهى التساعيات الست ، على هذا النحو ، بل تولى ذلك الترتيب تلميذه فرفوريوس ، تبعا لوجهة نظره الخاصة • وليس من المستبعد أن تكون لأفلوطين وجهة نظر مخالفة تماماً ، لو كان هو الذى تولى ترتيب مقالاته ومؤلفاته •

ومن خلال هذه الصعاب ، قمنا بهذه الترجمة وهذه الدراسة للتساعية الرابعة من تساعيات أفلوطين • فأما الترجمة فقد حرصنا فيها على أن تكون قريبة من النص الأصلى بقدر الامكان ، مع عدم الاخلال بمقتضيات الأسلوب والعبارة العربية • وكان اعتمادنا الأكبر على نشرة « برييه E. Bréhier » وترجمته في سلسلة Guillaume Budé وقد ظهرت في باريس سنة ١٩٢٧ • ويمتاز نشره لهذه التساعية ـ وغيرها من تساعيات أفلوطين ـ بأنه خلاصة لأهم النشرات التى ظهرت من قبل، مثل نشرة «كرويتسر وموزر Creuzer and Moser في باريس (١٨٣٥)، ونشرة « كيرشهوف Kirchhoff » فى ليبتسج (١٨٥٦) ، ونشرة مولر Müller فى برلين (١٨٧٨) ونشرة فولكمان Volkmann فى ليبتسج (١٨٨٣) • كما أن ترجمة « بريبه » تمتاز بتقيدها بالنص الى حد بعيد ، حتى كان ذلك يتم ـ فى بعض الأحيان ـ على حساب جمال العبارة وسلاستها ، بعكس الترجمات الأخرى التى آثرت جانب الترابط فى الأسلوب على التقيد الدقيق بالنص ، مثل ترجمة «بوييه» Bouillet (باريس ١٨٥٧ ـ ١٨٦٠) ، والترجمة الانجليزية التى قام بها « ستيفن ماكنا S. Mackenna » (١٩٢٦) • ففى هذه الترجمة الأخيرة بوجه خاص ، نجد المترجم يحرص على أن يأتى بعبارات متماسكة ، ويهتم بوحدة الاستدلال وترابطه • ورغم أن هذا الأسلوب يرضى القارىء

ويريحه دائما ، فان هذه الراحة كثيرا ما كانت على حساب دقة التمسك بالأصل ، لافراطه فى التأويل .

وأما عن الدراسة الطويلة التى مهدنا بها لهذه الترجمة ، فلها مبرراتها العديدة . فمن المحال أن يكتب الباحث مقدمة للتساعية الرابعة وحدها ، دون أن يتعرض لباقى نواحى مذهب أفلوطين ، خاصة لأن التقسيم الى تساعيات — كما هو معروف — لم يكن من عمل أفلوطين ذاته . ثم أن هذه التساعية تبحث — خلال معظم أجزائها — فى موضوع النفس . والنفس عند أفلوطين تحتل موقعاً وسطاً بين العالم المعقول والعالم المحسوس ، أو هى آخر المعقولات ومن بعدها تبدأ المحسوسات . واذن فطبيعتها لا تفهم الا اذا ألممنا بالعالم المعقول والمحسوس معاً ، وهذا يقتضى دراسة لكل نواحى فلسفة أفلوطين .

واذن فقد كان من الضرورى أن نتحدث فى الدراسة عن فلسفة أفلوطين العامة من ناحية ، وعن التساعية الرابعة بوجه خاص من ناحية أخرى . لهذا قسمنا الدراسة الى جزءين : الأول عام يتناول أفلوطين وفلسفته ، والثانى — وهو القسم الأكبر — خاص بالتساعية الرابعة .

أما الدراسة العامة ، فقد بحثنا فيها موضوعات تمهيدية مثل حياة أفلوطين والأصول التى تفرعت منها فلسفته ، ولخصنا مذهبه الفلسفى العام ، مع اشارة خاصة الى نزعته الصوفية . كما حرصنا على أن نوضح فى هذه الدراسة نقطة لها أهميتها الخاصة : وأعنى بها مدى انتساب أفلوطين الى الاسكندرية بوصفها وطناً روحياً له ، وتأثير بيئة الاسكندرية الثقافية على اتجاهه الفلسفى العام ، وألحقنا هذه الدراسة بالفصل الذى بحثنا فيه « أصول فلسفة أفلوطين » .

وأما الدراسة الخاصة ، فتبدأ بالكلام عن التساعية الرابعة من حيث ترتيبها وتبويبها ، ثم تصنف المشكلات الخاصة التى تعرضت لها هذه

التساعية ، وتتناول كلاً منها على حدة : فتبدأ بالعالم الطبيعى والكونيات ثم مشكلة ماهية النفس بوجه عام ، وتليهـا النفس الكليـة ، ثم النفس الفـردية من حيث هبوطها الى البـدن وعلاقتها به ، ثم قوى النفس ، وخلود النفس ، ويلى ذلك تعليق على بعض المصطلحات التى استخدمها أفلوطين فى هذه التساعية على نحو يخالف به مألوف ما عرف فى تاريخ الفلسفة ، مع اشارة الى الدور الذى تحتله الأساطير فى فلسفته • وآخر الموضوعات التى تعالجها هذه الدراسة المقارنة بين التساعية الرابعة وبين كتاب الربوبية ، أو الأثولوجيا ، الذى كانت له فى الفكر العربى أهميـة كبرى ، والذى استخلصت فيه من هذه التساعية أجزاء عديدة أوضحناها فى نهاية البحث •

وبهذه الدراسة الطويلة ، نمهد لترجمة التساعية الرابعة لأفلوطين الى العربية ، آملين أن نكون فى المقدمة والترجمة والتعليقات قد أوضحنا هذا الجانب الهام من جوانب فلسفة أفلوطين ، وأعنى به البحث فى النفس ، وأن يحتل هذا المجهـود المتواضع مكانه بين الأبحاث التى تنقل الى قراء العربية روائع ذلك التراث العقلى الضخم الذى خلفه للانسـانية فلاسفة اليونان •

دراسة عامة

أفلوطين — حياته ومذهبه الفلسفي

أصول فلسفة أفلوطين

مدرسة الإسكندرية

تتضارب الآراء بين الباحثين الى حد بعيد عند بحث أصول فلسفة أفلوطين : فمنهم من يحاول أن يرد كل فكرة له الى أصول في الفلسفات أو العقائد السابقة ، ويرى أنها كانت فلسفة تلفيقية بحت • ومنهم من ينكر ذلك ، ويؤكد أن فلسفته كانت أصيلة كل الأصالة • كما يرى البعض في فلسفته اتجاهاً دينيا صوفياً غريباً عن التيار العقلي الذي سار فيه التفكير اليوناني ، بينما يجزم البعض الآخر بأن فلسفته كانت يونانية خالصة ، وبأن نظراته العقلية كانت أمثلة للعبقرية اليونانية ، وأن المؤثرات الخارجية لم تؤثر الا على بعض التفصيلات الجزئية لمذهبه ، أما الاتجاه العام لأفكاره فيوناني شأنه شأن أفلاطون وأرسطو •

ولكي نصل الى حل لهذه المشكلة ، وندرك الى أي مدى تأثر أفلوطين بتيارات فلسفية سابقة ، وبالديانات والعقائد السائدة في عصره ، ومن أين تبدأ أصالته (وتلك في الحق مشكلة لا غنى عن التعرض لها بالنسبة الى كل من يتناول بالبحث موضوعاً من موضوعات فلسفة أفلوطين) ، ينبغي علينا أن ندرس الأصول التي يمكن أن يكون قد تأثر بها ، وتتلمس أوجه الشبه والخلاف بين تفكيره وتعاليم كل من هذه الأصول ، حتى يتسنى لنا في النهاية أن نضع الحد الفاصل بين المؤثرات التي طرأت على فلسفته ، وبين النواحي الأصيلة في تلك الفلسفة •

أول فيلسوف يقفز اسمه الى المخيلة عند البحث في أصول تفكير

أفلوطين ، مؤسس الأفلاطونية المحدثة ، هو أفلاطون . ولن يمارى أحد في أن تعاليم أفلاطون كان لها أكبر الأثر على فيلسوفنا هذا ، حتى أكد هو في كثير من الأحيان أنه انما يفكر بوحى أفلاطون ، وأن أفلاطون قد سبقه في كل ما أتى به . والحق أن هذا التشابه بينهما ليظهر جلياً حين ندرك أن كثيراً مما نسب الى أفلاطون قد نسب أيضاً الى أفلوطين . فمما يقال عن أفلوطين أنه قد تأثر بالروح الشرقية الى حد بعيد ، وأن فلسفته كانت نذيراً بانتهاء عهد الفكر اليوناني وبدء تغلغل الدين في الفلسفة العامة وقضائه عليها . وهذا بعينه ما يقوله الكثيرون عن أفلاطون : فنيتشه وروده Rhode يؤكدان أن فلسفته كانت انحرافاً عن التيار العام للتفكير اليوناني ، تتمثل فيها نزعة زاهدة بعيدة عن هذا العالم ، لا نجدها في معظم فلاسفة اليونان الآخرين . وسواء أصح هذه الاتهام أم لم يصح ، فالمهم أنه يوجه الى كلا الفيلسوفين معاً ، مما يؤكد قوة التشابه بينهما .

واذا كان أفلوطين قد نظر الى فلسفته على أنها تجديد لفلسفة أفلاطون ، فقد ترتب على ذلك أن اختلطت نظريات أفلاطون الأصلية بآراء أفلوطين في نظر مؤرخي الفلسفة حتى أوائل القرن التاسع عشر . ولم تبدأ محاولة فهم أفلاطون فهماً مستقلاً لا تشوبه شائبة الا بعد أن قام « شليرماخر Schleiermacher » بتفسير مؤلفات أفلاطون وترجمتها، وقام « بتمان وهيندروف Buttmann and Heindorf بنشرها نشراً دقيقاً ، فكان من نتيجة ذلك كله أن نظر الى أفلاطون نظرة مستمدة من بيئته الأصلية ، لا من خلال التطورات التالية لمذهبه — أو من خلال الأفلاطونية المحدثة على الأخص — كما كان يحدث من قبل[1] .

ولقد نقد أفلوطين المذهب الرواقى في كثير من المواضع ، ولخص موقفه منه في المقال السابع من التساعية الرابعة التي هي موضوع بحثنا ،

(١) E. Hoffmann : Platon. Zurich (Artemis-Verlag), 1950, S. 29.

وسنعرض لهذا النقد فيما بعد بالتفصيل[1] . ولكن الواقع أنه قد تأثر بالفلسفة الرواقية تأثراً محسوساً ، وان يكن قد أظهر لها الخلاف على الدوام . فبينما ينقد النزعة المادية الرواقية نقداً عنيفاً ، نراه قد تأثر منها بفكرة وحدة الوجود الدينامية ، أى القول ان القوى الالهية الحية تتغلغل فى الطبيعة بأسرها[2] كما تبين من أبحاثه الطبيعية قوة سيطرة التفكير الرواقى على عقله .

وقد يكون من العجيب حقاً أن يتأثر فيلسوف بتعاليم متعارضة كتعاليم أفلاطون والرواقية . ولكن العجب يزول اذا أدركنا أن أفلوطين لم يتلق التعاليم الأفلاطونية عن مبتكرها مباشرة ، بل نُقل اليه المذهب الأفلاطونى بعد أن مر بأطوار عديدة خلال الخمسمائة عام التى تفصل بين الفيلسوفين ، بحيث مهدت التعديلات التى طرأت على ذلك المذهب خلال تطوره الطويل ، مهدت لاندماجه بمذهب مغاير له كالرواقية. فالأفلاطونية كما حددت فى القرن السابق على المسيح وفى القرنين التاليين له ، كانت تقترن بقدر غير قليل من تعاليم أرسطو ، وكان لكبير شراح أرسطو ، وهو الاسكندر الافروديسى ، الذى عاش حوالى سنة ٢٠٠ ميلادية ، تأثير كبير على أفلوطين. ولا شك أن امتزاج التراث الأفلاطونى بتعاليم أرسطو كفيل بتضييق شقة الخلاف بين الأفلاطونية والرواقية ، لأن مذهب أرسطو ــ وهو أكثر عينية ــ أقرب ، على أى حال ، الى الرواقية من مذهب أفلاطون .

ثم ان الرواقية بدورها قد خففت من غلوائها كثيراً فى الفترة الأخيرة ، وأخذت التعاليم الانسانية تتغلغل فيها ، واستبعدت كثيراً من الآراء

---

(١) انظر ص ٨٧ ــ ٩٢ من هـذا البحث .

(٢) W.R. Inge : « Neo-Platonism ». Article in : « Encycl. of Religion and Ethics », J. Hastings.

المادية المتطرفة التي كان يقول بها الرواقيون الأوائل ، فنجم عن ذلك أن ازدادت تعاليمها اقتراباً من الأفلاطونية ، أو على الأقل لم يعد بينهما ذلك التعارض الصارخ الذي كان موجوداً من قبل(١) • وليس أدل على ذلك من أنا نجد رواقياً مثل « بوزيدونيوس Posidonius » الذي عاش ما بين القرنين الثاني والأول ق. م. ، يقتبس نظريات أفلاطونية عديدة كالتقسيم الثلاثي للنفس ويقول بفيض الجزء العاقل من النفس ، أي المبدأ المدبر لها ، من الجوهر الالهي ، ثم بعودته الى ذلك الجوهر مرة أخرى، وليس من شك في أن بوزيدونيوس كان من أهم الشخصيات التي ساعدت على نقل التعاليم الرواقية الى مدرسة أفلاطون ، ومن ثم الى أفلوطين : فعنده نجد تلك النظرة الى العالم على أنه كائن عضوي كامل يجمع بين أجزائه التعاطف(٢) ، كما أوضح بجلاء ان الانسان حلقة اتصال بين عالمين ، عالم أعلى وعالم أدنى ، وهي فكرة كانت لها أهمية كبرى عند أفلوطين •

على أن الأفلاطونية ان كانت قد اتجهت في جانب معين اتجاهاً جعل من الممكن التقريب بينها وبين الرواقية ، فانها في جانب آخر قد اتجهت اتجاهاً دينياً أدى الى امتزاجها بفلسفات تمثل فيها عناصر غريبة عن الاتجاه الأصلي للفكر اليوناني • ولقد كان في حياة أفلاطون ذاته ماينبيء بهذا الاتجاه الذي ستتخذه الأكاديمية من بعده • ففي أواخر حياته بدأ ميله الى الدين يشتد ، وازداد تعلقه بالتعاليم الأورفية والفيثاغورية ، وكان الاتجاه العام في مذهبه يرمي الى زيادة الاهتمام بمسائل الدين والأخلاق، والنزوع الى حياة شبه صوفية ، مما أدى الى ظهور التيارات الفلسفية الأخيرة التي نرى فيها لمحات صوفية قوية ، ونلمس تغليب ما فوق المحسوس على العالم الواقعي بشكل واضح •

(١) A.H. Armstrong : An Introduction to Ancient Phil., London, 2nd ed., 1949, p. 142.

(٢) انظر هذا المصطلح ص ١٤٧ .

وكانت التعاليم الفيثاغورية المحدثة تؤدى الى نفس الاتجاه • فبينما اختفت المدرسة الفيثاغورية ، من حيث هى فلسفة ، منذ القرن الرابع ق•م• ، نراها قد ظلت طويلاً بعد ذلك على صورة هيئة دينية لها تعاليمها • وكان من أهم هذه التعاليم ، أن المسافة بين السماء والأرض تحتشد بأرواح خفية يمكننا عند الاهابة بها أن ندعها تتنبأ بالمستقبل وتسدى النصح — وهى فكرة سنرى لها فيما بعد صدى عند أفلوطين • وكانت النزعة الغالبة على أنصار الفيثاغورية الجديدة هى النزعة التلفيقية، فجمعوا كثيراً من تعاليم أفلاطون وأرسطو والرواقية ونسبوها الى فيثاغورس ، وقالوا ان الله عال على العالم وكامن فيه فى نفس الوقت ، وكانوا فى ذلك موفقين بين رأى أفلاطون ورأى الرواقية ، كما ظهرت لديهم فكرة نفس العالم، وهىفكرة قال بها أفلاطون وأرسطو والرواقية. وأهم من ذلك كله طريقتهم فى تصفية النفس وتطهيرها ، وهى طريقة تشترك فيها الفيثاغورية مع كثير من المذاهب الصوفية • فعندهم أن حياة النفس فى هذا العالم انما هى تهيئة واعداد للخلود ، ولن يكون خلاصنا الا بتحرير النفس من ارتباطها بكل ما فى هذا العالم ، وتمكينها من الصعود الى العالم الروحى الأعلى •

ومن الأصول الهامة التى يرد ذكرها دائما مع الفيثاغورية ، الأورفية • ويذهب بعض الباحثين الى أن ترتيب تساعيات أفلوطين الست ، يطابق الأسرار الأورفية ، بحيث تناظر كل تساعية مرحلة معينة من مراحل السلوك الذى تصعد به النفس تدريجياً حتى تتحد بالله • ففى التساعية الأولى يتحدث أفلوطين عن تطهر النفس ، وفى الأخيرة يتحدث عن اتحادها مع المبدأ الأول ، وفى التساعيات الوسطى يتحدث عن الصعود التدريجى[1] • ولكن اذا كان هذا الرأى صحيحاً فأقصى ما يدل

(1) E. Krakowski : Plotin et le paganisme religieux, Paris, 1933, p. 72.

عليـه هو تأثر فورفوريوس ، لا أفلوطين ذاته ، بتعاليم الأورفيـة ، لأن الأول هو الذى رتب التساعيات على هذا النحو .

ومن المفكرين الذين يرد ذكرهم بصدد الكلام عن أصول فلسـفة أفلوطين ، فيلون اليهودى. والاتجاه العام لديه هو المزج بين عقيدة العهد القديم والفلسـفة اليونانية ، مع ميل الى الجـانب الأخير . على أن تأثره بالعقيدة اليهودية يظهر جليا فى تغليبه الوحى الالهى على العقل ، وتأكيده – مع الأديان – أن الموجود الأول يعلو على كل فهم وتعقل . وهكذا كان المبدأ الأول عنده – كما كان عند أفلوطين – فوق العقل، ويليه «اللوجوس» الذى يتوسط بين الاله الأعلى وبين العالم المادى . وينطوى اللوجوس على المثل أو المبادىء التى يكون منها العـالم المحسـوس . وهكذا أتى فيلون بتفسـير لأفلاطـون لم يكن يرضى به الكثيرون من شراحـه ، وان كان أفلوطين قد اتفق معـه فيما بعد على هذا التفسـير ، وأقر وضـع المثـل الأفلاطونية ، فى العقل الأول. على أن المثل أو النماذج التى ينطوى عليها العقل الالهى قد امتزجت عند فيلون بالملائكة والجن ، الذين هم وسائط الهيـة تملأ المسـافة بين الله وبين العـالم المحسـوس . فالله ، فى رأيه ، لا يؤثر فى العالم المحسـوس الا عن طريق هذه الوسـائط . وفى فكرة الوسـائط هذه شـبه قوى مع تعاليم أفلوطين . بل انه ليستخدم تشبيها يتردد كثيرا لدى أفلوطين ، وهو تشبيه النور . فهو يتحـدث عن نور واحد ينبع من القـر الالهى ، ويمتـد امتدادا لا متناهيـا حتى أطراف العالم ، بحيث يكون الله بمثابة الشمس للعالم . وقد انتهى تفكير فيلون بدوره الى نوع من الصوفية ، فما يهدف اليه فى آخر الأمر هو نوع من الاتحاد مع الله ، وهوية صوفية مع الموجود الأول تصحبها سلبية تامة من جانب الانسان .

ويستبعد « ريفو Rivaud » أن يكون مصدر هذه الأفكار عند فيلون هو تفسير لنصوص الديانة اليهـودية ، ويرجح أنه قد اهتدى الى

نصوص المفسرين القدماء لمحاورة « طيماوس » ، ونصـوص الرواقيين والمشائين ، وصاغ منها كلها فلسفته[1] ، وان كنا لا نستطيع رغم ذلك أن نتلمس لديه مذهبا واحدا متماسكا •

ولا شك أن المرء يلمس فى كل ما سبق شبهاً واضحاً بين آراء فيلون وأفلوطين • ولكن هل تأثر أفلوطين تأثراً مباشراً بأفكار فيلسوف الاسكندرية اليهودى ؟ الواقع أنه ليس هناك أى دليل تاريخى على وجود مثل هذا التأثر المباشر ، وانما يرى « هويتكر Whittaker » أن أفلوطين انما استمد آراءه من مصادر هى بعينها تلك التى استمد منها فيلون آراءه ، أى أن الاثنين معاً قد تأثرا بمصادر واحدة أو متشابهة[2] • وعلى أى حال ، فما دامت الأفلاطونية المحدثة قد نشأت فى الاسكندرية ، وما دامت فلسفة فيلون قد ازدهرت فى تلك المدينة ، ففى وسعنا أن نقول ان الأقطاب الأولين للأفلاطونية المحدثة قد عرفوا تلك الفلسفة اليهودية ، وان يكن الجزم بوجود تأثير مباشر لفيلون على أفلوطين مستحيلا •

ولقد رأينا تفكير فيلون يتميز قبل كل شىء بأنه جعل للمبدأ الأول مكانة تعلو على العقل ، ولا تحدها معرفة ولا وصف • ومثل هذه الفكرة — التى أكدها أفلوطين فيما بعد — قد ترددت لدى فيلسوف آخر من الجيل الفلسفى السابق على أفلوطين ، وهو نومينيوس Numenius ، الذى عاش فى حوالى النصف الآخر من القرن الثانى الميلادى• فقد نزه الاله الأعلى حتى عن الخلق ، وجعل الخلق من شأن « الاله الثانى » أو الصانع (الديمورج) ، الذى هو القوة الفعالة فى هذا العالم ، وحلقة الاتصال بين الاله الأعلى وبين عالم الظواهر • أى أن من طبيعة ذلك

(1) A. Rivaud : Histoire de la philosophie, tome I, Paris, 1948, p. 482.

(2) T. Whittaker : The Neo-Platonists, 2nd ed., Cambridge, 1928, p. 36.

الاله الثانى أن يتصل بالعالم الروحى بماهيته ، وبالعالم الظاهرى بفاعليته. لأنه يستمد من الأول ماهيتــه ويمــارس على الثــانى فعله • وعلى ذلك فللوجود عنده درجات ثلاث ، يحتل أوسطها ذلك الاله الثانى ، الذى يصل بين الاله الأعلى وعالم الظواهر •

وبينما لم يكن فى وسع الباحث أن يجـزم بوجود أى تأثير مباشر لفيلون على أفلوطين ، نجد تأثير نومينيوس عليه أمرا مسلما به • ففى مدرسة أفلوطين كانت تقرأ نصوص نومينيوس وتشرح • ولقد لاحظ المعاصرون لأفلوطين أوجه تشابه عديدة بينهما ، فاتهموه بانتحال آرائه ، مما اضطر أميليوس Amelius تلميذ أفلوطين ، الى أن يدافع عن أستاذه بكتابة رسالة يثبت فيها أصالة أفكاره ، ويدفع عنه تهمــة انتحال آراء نومينيوس • وعلى أية حال فتأثر أفلوطين به أمر لا ينكر ، وخاصة اذا أدركنا أنه عاش واياه فى نفس البيئة العقلية وهى بيئة الاسكندرية ، وأنه يرمى بتعاليمه الى تحقيق نفس الهدف الذى أصبح مقصــد فلاسفة ذلك الحين ، وهو طمأنينة الروح وسكينة القلب ، قبل كل اقتناع عقلى •

والكلام عن نومينيوس يؤدى بنا الى الفيلسوف الذى تتلمذ عليــه أفلوطين مباشرة وهو أمونيوس ساكاس Ammonius Saccas والواقع أن من أصعب الأمور أن يهتدى المرء الى تعاليم محددة لهذا الفيلسوف السكندرى ، من كتاب تأخروا عنه الى حد لا يسمح لنا بالقول انهم قد اذ أنه لم يخلف لنا مؤلفات مكتوبة ، ولم ترد الينا شواهد عن مذهبه الا من كتاب تأخروا عنه الى حد لا يسمح لنا بالقول انهم قد عرفوا أفكاره معــــرفة كافيــة ــ ومن هــؤلاء نميــزيوس Nemesius الذى كان مسيحياً وتحدث عن تعاليمه فى كتاب أســـماه « فى الطبيعــة البشرية De natura hominis » فحاول أن يستغل تعاليم أمونيوس ليثبت بها فكرة مسيحيــة ، هى فكرة وحــدة الطبيعــة الالهيــة والانســانية فى شخص

المسيح[1] . وتلك كما نرى آراء متأخرة يصعب أن نستخلص منها الأفكار الحقيقية لأمونيوس ساكاس .

وقد روى فرفوريوس أن أمونيوس ولد مسيحيا ، ولكنه ارتد الى الوثنية عندما تفرغ للفلسفة . واذا كنا لا ندرى عن تعاليم أمونيوس شيئا محددا ، فاننا نعلم على الأقل أن تعاليمه كانت روحية أكثر منها عقلية . فقد كان هدفه ، قبل كل شيء ، هو أن يلقن تلاميذه طريقة روحية سامية في السلوك . وذلك يقتضي أن يكون له عدد محدود من التلاميذ ، ومن هنا قيل انه أخذ عهدا على تلاميذه الثلاثة : أفلوطين وأوريجين Origen وهيرنيوس Herenius أن يكتموا أسرار تعاليمه خلال فترة معينة ، وبالفعل لم يبدأ أفلوطين في الكتابة الا بعد عشر سنوات . فاذا صحت هذه الرواية (وان كان تسلر Zeller يشك في صدقها) لأمكننا أن نعلل بها عدم امكان اهتدائنا الى تعاليم محددة لأمونيوس . كما أن في وسعنا أن نستدل منها على أن تعاليم أمونيوس لم تكن عقلية خالصة ، كالمذاهب الفلسفية اليونانية الكبرى ، وانما كانت تهدف الى تحويل الآراء المستمدة من بقية المدارس الى طرق للسلوك الروحى ، وهى صفة يشترك فيها — الى حد ما — مع أفلوطين[2] . ويمكننا أيضا أن نعلل — على هذا الأساس — السبب الذى من أجله ظل أفلوطين يتلقى العلم على يديه أكثر من عشر سنوات . اذ أن التدريب على طريقة السلوك الروحى يقتضى المرور بمراحل طويلة بطيئة ، أما التعاليم العقلية فتلقن مباشرة ، ولا تحتاج الى وقت طويل .

ومن ناحية آراء أمونيوس الفلسفية ، فالمعروف عنه أنه قد حاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو . فاذا علمنا أن صفة التوفيق بين هذين

---

(1) Ravaisson : Essai sur la métaphysique d'Aristote, Paris, 1846, tome II, p. 374.

(2) Bréhier : Introduction, 1ère Ennéade, Paris, 1924, p. IV.

الفيلسوفين كانت تتكرر كثيرا لدى أفلوطين ، فقد يداخلنا شك فى مدى أصالة هذا الأخير • غير أن هذا التوفيق كان فى الواقع سمة العصر كله ، وكانت الأفلاطونية المتوسطة بدورها تسير فى هذا الطريق[1] • لهذا فليس لنا أن نظل طويلا على الشك فى أن يكون أفلوطين قد اقتبس تعاليم أستاذه فى التساعيات ، وانما الذى لا نعلمه هو مدى ما يدين به لأستاذه فى مؤلفاته — غير أن أفلوطين كان بشهادة جميع تلاميذه مفكراً أصيلا ••• وعلى أية حال فلن يمنع هذا من أن نقر بفضل أمونيوس وعبقريته ، التى تشهد بها قدرته على استبقاء ذهن قوى كذهن أفلوطين طوال هذه المدة •

وهكذا انتقلنا بالتدريج من الفلاسفة الذين يمكن أن يكون أفلوطين قد تأثر بهم ، حتى انتهينا الى أستاذه المباشر الذى عاش معه فى عصره • ولا بد لنا من أجل اكمال الصورة التى نرسمها للمؤثرات المختلفة على تفكيره أن نلم بالبيئة العقلية التى عاش فيها أفلوطين ، وأن نحدد مدى تأثير انتمائه الى مدينة الاسكندرية على تفكيره • وحين ندرك الى أى حد يمكننا أن نعد أفلوطين واحدا من فلاسفة الاسكندرية ، نكون فى الوقت ذاته قد أجبنا عن السؤال : هل كان تفكير أفلوطين يونانيا أم شرقياً ؟ .

مدرسة الاسكندرية :

يطلق اسم مدرسة الاسكندرية على ذلك التيار الفلسفى الذى ارتبطت نشأته بمدينة الاسكندرية ، والذى كانت أهم الأسماء فيه هى أمونيوس وأفلوطين وبرقلس • ورغم أن المقصود من هذه التسمية فى الأصل هو التحديد المكانى فحسب ، فقد أصبحت تعنى التحديد المذهبى أيضا ، بدليل أن كثيرا من الفلاسفة الذين لم يعيشوا فى الاسكندرية سوى فترة ضئيلة ، ينسبون اليها •

---

(1) Armstrong : Introduction, p. 177.

ولقد أدت هذه التسمية الى مظهرين من مظاهر الخلط : الأول هو الخلط بين اسم « مدرسة الاسكندرية » واسم « الأفلاطونية المحدثة ».
فهل الأصح أن يرتبط اسم هذا المذهب الفلسفي باسم المدينة التي ظهرت بوادره منها ، وهل لهذه التسمية مبرراتها العقلية والتاريخية ، كما تفترض تلك المؤلفات التي تشير كلها الى « مدرسة الاسكندرية » حين تتحدث عن الأفلاطونية المحدثة ، مثل كتب Barthélemy Saint-Hilaire, Vacherot, J. Simon, Matter الذين سنشير الى دراساتهم خلال هذا البحث ، أم أن الأصح أن نلجأ الى الأصل الفلسفي اليوناني ، فنسميها بالأفلاطونية المحدثة ؟ الواقع أن الاجابة عن هذا السؤال لا تتيسر الا بعد حل مشكلة التأثير الشرقي أو اليوناني على تلك المدرسة ، وعلى أفلوطين بوجه خاص . ولما كانت تلك هي المشكلة التي يعالجها هذا الفصل بأكمله ، فسنرجيء الاجابة عن هذا السؤال الى ما بعد .

والمظهر الآخر من مظاهر الخلط ، وهو الذي يعنينا الآن ، هو عدم التفرقة بين مدرسة الاسكندرية من حيث هي مدرسة فلسفية ، وبين متحف الاسكندرية أو معهدها (le musée) . فبعض الباحثين ، مثل Matter لم يفرق بين الاثنين ، بحيث جعل من المدرسة الفلسفية في الاسكندرية فرعا من فروع الدراسات التي ظهرت بالمتحف ، بل أقل هذه الفروع أهمية[1] . ففي كتابه الضخم الذي ألفه عن مدرسة الاسكندرية ، يستعرض مختلف مظاهر نشاط المتحف في اتجاه العلمي ، من رياضة وفلك وجغرافيا وتاريخ ولغة وموسيقى ، ثم يلحق بهذه العلوم الدراسة الفلسفية في المجلد الثالث من الكتاب ، ويؤكد أن المدرسة قد توقفت في بقية العلوم منذ وقت مبكر ، « أما الفلسفة فلم ترتفع مكانتها فيها الا من القرن الثاني على يد أمونيوس ساكاس » [2] .

(1) M. Matter : Histoire de l'école d'Alexandrie, 2ème éd., Paris, 1840, vol. III, p. 160.

(2) Ibid., p. 153.

ولكى ندرك كيف كان هذا الرأى ينطوى على خلط واضح، وكيف أن التفكير الفلسفى فى الاسكندرية قد نشأ مستقلا عن المتحف ، فعلينا أن نوضح الظروف التى أسس فيها هذا المتحف ، والغرض الذى أنشىء من أجله • فعندما أصبحت مصر دولة منفصلة تحت حكم البطالمة ، بعد تفكك امبراطورية الاسكندر أراد بطليموس الأول أن يحيط نفسه بجو يونانى فى كل شىء ، فاستقدم العلماء والفنانين والأدباء ، وأنشأ مكتبة الاسكندرية ومتحفها • وكان المتحف مجمعا للعلماء ، ينفق عليهم الحاكم بسخاء ، مع تركه لهم كل الحرية فى أبحاثهم ، ومن هنا تنوعت هذه الأبحاث الى أقصى حد ، وانتظمت كل العلوم والفنون والآداب المعروفة فى ذلك العصر • ولم تكن هناك روح واحدة أو فكرة مركزية تسود هذه الأبحاث ، ولذا كان الأصح أن يعد مجمعا علميا لا مدرسة • والشىء الوحيد الذى كان يجمع بين كل اتجاهاته المتباينة ، هو احتفاظه مخلصا بالروح اليونانية فى بلد شرقى ، ومقاومته لكل المؤثرات المحيطة به ، وانعزاله التام — فى مبدأ الأمر على الأقل — عن كل التيارات الفكرية المحيطة به ، كاليهودية أو جماعات الغنوص • فالمتحف كان اذن عبارة عن يونان صناعية استنبتت فى أرض أخرى ، وظلت محتفظة بعادات وروح أصلها الأول[1] •

ولا شك أن علماء المتحف لم يحاولوا أن يمتزجوا بسكان البلاد الأصليين — غافلين عن حضارتهم العريقة — كما أن هؤلاء من جانبهم قد انطووا على أنفسهم ، ولم يطرأ عليهم أى نوع من التأثر بهذه الأفكار الجديدة ، فظل الشعب محتفظا بتقاليده وأفكاره الخاصة ، التى كان يراها أعرق وأقدم من التعاليم الجديدة • وكان التياران يقفان جنبا الى جنب دون أن يمتزجا فى كل أنحاء البلاد ، وخاصة فى الاسكندرية • وظل السكان الأصليون يشعرون بأنهم شعب محتل ، أما اليونانيون فقد ميزوا أنفسهم

(1) J. Simon : Histoire de l'école d'Alexandrie, Paris, 1845, tome I, p. 186.

عن أهل مصر ، واحتكروا لأنفسهم الثقافة الرفيعة والمناصب الكبرى . وحين حدث الاختلاط فيما بعد كان بطيئا الى حد بعيد ، ولم يحاول المصريون أن يتصلوا بالثقافة اليونانية مباشرة ، بل توسط في ذلك التفكير اليهودي، الذي كان من قبل قد اصطبغ بصبغة يونانية في مراكزه الأصلية ، مثل جوديا. وهكذا كان يهود الاسكندرية — كما قال كراكوفسكي — يقومون بالوساطة العقلية بين شعبها الشرقي ومحتليها اليونانيين ، مثلما كانوا يقومون دائماً بالوساطة التجارية[1] .

وعلى الرغم من أن المكانة الكبرى التي اكتسبتها الاسكندرية في ميدان العلم والثقافة كانت في مبدأ الأمر راجعة الى كونها عاصمة البطالمة ، فان هذه المكانة لم تتزعزع بعد الفتح الروماني على الاطلاق . فقد كانت الاسكندرية عاملا هاما من عوامل صبغ حضارة الرومان — في بعض نواحيها — بصبغة شرقية . وطبيعي أن يتم تأثر امبراطورية تسودها الحروب الدائمة مع الشرق ، ولها معه علاقات تجارية واسعة ، وتجلب منه الرقيق — طبيعي أن يتم تأثر هذه الامبراطورية بأفكار الشرق في ميناء متوسط الموقع ، تلتقي فيه تيارات عديدة من الشرق والغرب .

وفي خلال الفتح الروماني بدأت التيارات الفلسفية تظهر واضحة في الاسكندرية ، وكانت في ظهورها مستقلة عن المتحف تمام الاستقلال . ويعترف فاشرو Vacherot أن المتحف كان — وقت ظهور أمونيوس ساكاس — في فترة من أتعس فتراته[2] . فمن المحال اذن أن تعزو انتعاش الحركة الفكرية في الاسكندرية اليه ، وانما كان ذلك راجعا الى أسباب خارجة عنه . وكل ما كان قد بقي من تأثير المتحف هو نوع من التعلق بالتراث اليوناني ، بحيث لم يكن من الممكن أن يظهر مفكر في الاسكندرية دون أن يتأثر بروح البحث اليوناني على نحو ما .

(1) Krakowski : Plotin..., p. 35.

(2) E. Vacherot : Histoire critique de l'école d'Alexandrie, vol. I, Paris, 1846, p. 341.

أما القوة الخارجية التى دفعت الى هـذا التفكير الفلسـفى ، فيراها البعض فى تلك الروح الدينية التى علا صوتها فى الشرق فى ذلك الحين. فبجـانب اليهـودية التى ثبتت أقدامهـا وكانت لها مدارسـها الخاصـة فى الاسكندرية ، حرصت المسيحية على أن تنشر تعاليمها فى تلك المدينة التى كانت من قبل مركزا كبيرا من مراكز الديانات المضادة لها. ولم يكن من الممكن أن تقوم حركة فكرية تغفل المسيحيـة تماما . ووجد الناس فى تلك التيارات الجديدة ما يستهويهم ، بعد أن لم تعد لأبحاث المتحف العلمية جاذبيتها للنفوس . فمهمة المدرسة الفلسفية فى الاسكندرية ـ تبعا لهـذا الرأى ـ هى الجمع بين كل معتقـدات وآراء العـالم اليـونانى والرومانى والشرقى ، وتوحيدها فى مذهب واحد ، يصلح لروح العصر الذى لم يعد يقنع بالبحث العلمى الخاص . ولكى يتسنى لنا أن نحكم على هذا الرأى بالصواب أو بالخطأ ، علينا أن نواجه المشكلة الأصلية التى تهمنا فى هذا المجال ، وهى الى أى حد تأثر أفلوطين بالروح الشرقية والى أى حد ظل يونانيا .

من المعروف أن أفلوطين قد عاش فترة قصيرة من حياته فى مدينـة الاسـكندرية وتأثر بأسـاتذتها وبمدارسـها السـابقة . فهل أثر الطابع الشرقى على تفكيره ، بحكم طبيعة الثقافة السـائدة فى تلك المدينـة التى تحتل الموقع الوسط بين الشرق والغرب ـ أم أنه ظل فيلسـوفا يونانيـا خالصا ؟

من الباحثين من يؤكد أهمية المؤثرات الشرقية فى تفكير أفلوطين، حتى يرى أنها لا تقل أهمية عن الأصـول اليونانية فى مذهبـه (اذ أن أحداً لن يستطيع أن ينكر وجود هذا الأصل اليونانى على أية حال) . ومن أمثال هؤلاء الباحثين « فاشرو » الذى رأى أن أفلاطون ، وان كان فيلسوفا يتكلم اليونانية ، فان تفكيره لا يكشف عن أهم خصـائص هذه الروح . فالعلاقة المميزة للتفكير اليونانى ، وهى روح الاعتدال والتناسق

لا تظهر عنده على الاطلاق la mesure, la proportion • وعلى العكس من ذلك ، كانت كتاباته تتصف بالحماسة ، وتزخر بالصور والتشبيهات ، وهى كلها عـلامات لروح جديدة كل الجدة[1] • وان اعتراف أفلوطين بانتسـابه الى التراث الأفلاطونى انمـا هو دليـل قوى على تأثره بالروح الشرقيـة ، لأن الفيثـاغورية والأورفيـة كان لهما دور كبير فى تكوين المذهب الأفلاطونى ـ والصلة بين هاتين المدرسـتين وبين التفكير الشرقى واضحة • ولنضف الى ذلك أن الشرق كان يسـهل عليه دائما استيعاب المثـالية الأفلاطونية من دون بقيـة المذاهب الفلسـفية • فاذا أدركنـا أن أفلوطين قد أضاف الى هذه المثالية ، الروح الصوفية التى كانت دائما هى الصفة المميزة للحياة الروحية فى الشرق ، لأمكننا أن ندرك مدى تأثره بالروح الشرقية[2] •

ومن أهم البراهين التى تساق للدلالة على قوة المؤثرات الشرقية فى تفكير أفلوطين ، فكرة حضور الله ، أو بالأحرى قوة الله ، فى العالم عن طريق وسائط تملأ الهوة بينه وبين العالم ، وفكرة الوصول الى السعادة القصوى عن طريق الوحدة مع الله ، التى تعلو المعرفة العقلية • ولما كان الله فى نظر الديانات الشرقية ـ التى يفترض أن أفلوطين قد تأثر بها ـ يسمو على العالم المحسوس الى حد يستحيل معه على الانسـان أن يصل اليه مباشرة ، فقد كان لا بد لكل فلسفة أثرت فيها هذه العقائد ، من أن تولى اهتماما كبيرا لفكرة الوسـائط التى تتخذ عنـدها مظهرين : مظهرا خارجيا ، هو سلسـلة الموجـودات التى تتوسـط بين الألوهيـة والعـالم المحسوس ، كالعقول والنفوس والجن ـ ومظهرا ذاتيا باطنـا ، هو تلك المراتب المختلفة فى التطهر ، التى تسـلكها النفس لتتهيـأ لتلقى الحكمـة العليا • ومن هنا قيل ان فكرة الوسائط الالهية هى فى واقع الأمر توفيق

---

(1) Ibid., p. 105.

(2) Ibid., p. 113.

بين النظرة اليونانية الى الله على أنه مجرد عال ، والنظرة الشرقية اليه على أنه ماثل أمامنا فى كل مكان • أما روح التصوف التى تكمن من وراء فكرة تطهر النفس للوصول الى الله ، فلا تحتاج فى اثبات أصلها الشرقى الى دليل •

والرأى المضاد هو الذى يمثله « تسلر Zeller » خير تمثيل • ففى رأيه أن فلسفة أفلوطين انما كانت استمرارا للتيار الفلسفى اليونانى دون أى انحراف • فهو يرفض القول ان الشعور بحضور الله مباشرة فى العالم هو صفة يتميز بها التفكير الشرقى ، لأن هذه الفكرة قد تمثلت أقوى ماتكون فى فلسفات يونانية أصيلة ، مثل فلسفة اكسونوفان والرواقية. ولو بحثنا بدقة فيما تتميز به الديانات الشرقية فى هذا الصدد ، لوجدناها أقرب الى القول بتعالى الله وتجرده عن كل ما فى هذا العالم ، منها الى القول بحضوره الدائم فيه • وذلك واضح كل الوضوح فى اليهودية ، وفى الديانات الطبيعية الشرقية • كما أن هذه الفكرة ذاتها ، أى علو الله عن كل حد ووصف ، كانت لها عند أفلاطون أهمية كبرى ، ومن الممكن أن يكون أفلوطين قد استمدها منه • أما القول ان مراتب الوجود تقل كلما ازداد عن الماهية الأولى بعدا ، فتلك فى الواقع فكرة كان لها عند أرسطو دور كبير [1] • وبالمثل يؤكد « رافيسون » أن المبادىء الثلاثة الأولى التى قال بها أفلوطين ترد كلها الى مذاهب يونانية خالصة • فالواحد عنده هو الله عند أفلاطون ، والعقل هو الله عند أرسطو ، أما النفس الكونية فهى العلة الأولى كما فهمه الرواقيون [2] • وهكذا ينتهى أنصار هذا الرأى الى أن فلسفة أفلوطين ، بل الأفلاطونية المحدثة ، انما هى تطور طبيعى للتفكير اليونانى الخالص ، « فالأفلاطونية المحدثة هى ، من

---

(1) E. Zeller : Die Philosophie der Griechen, IVe Auflage, Leipzig, 1903 ; IIIer Teil, 2e Abteilung, S. 87.

(2) Ravaisson : Essai... tome II, 4e partie, chap. 3.

الوجهة التاريخية ، نقطة النهاية فى الفلسفة اليونانية ، وهى قد استوعبت كل المدارس التى وجدت من قبل ، وتمثلت فى ذاتها كل ما كان يوجد فى عصرها من علم يونانى » [1] .

هذان هما الرأيان المتطرفان اللذان يصادفهما الباحث بصدد أصول فلسفة أفلوطين ، ولكل منهما ـ كما رأينا ـ أسبابه ومبرراته . غير أن أول ما نلاحظه عليهما هو أن أحدهما يقلل من أهميـة التراث اليونانى الذى تشبع به أفلوطين والذى كانت كل الطبقـة المثقفـة من اليونان فى الاسكندرية تتمسك به ، والآخر ينكر تماما حقيقة البيئة التى عاش فيها أفلوطين ، وينظر اليه على أنه فيلسـوف قد انعزل تماما عن الجـو الذى يحيط به ، وصم أذنيه عن صـوت الفكر الشرقى الذى كان لا بد بالغـا مسامعه .

والواقع أن ظروف العصر الذى عاش فيه أفلوطين قد تفسر ، الى حد ما ، اعتقاد هؤلاء الباحثين بأن أفلوطين قد تجاهل البيئة المحيطة به ، ولم يكن سوى مفكر يكمل سلسلة كبار الفلاسفة اليونانيين. ففى الوقت الذى ظهر فيه أفلوطين ، كانت الامبراطورية الرومانيـة تعانى انحـلالا شديداً : فقد تحول الحكام بالتدريج الى الاستبداد والحكم المطلق ، واقترن بهذا الاستبداد اضطراب سياسى شديد ، فكان الأباطرة يتعاقبون على الحكم فى فترات قصيرة ، وغالبا ما كانت حياتهم تنتهى بالموت قتلا . وتأثر سكان الامبراطورية بهذا الاضطراب السياسى ، فضلا عن تأثير الحروب والأوبئة العديدة ، فقل عددهم ، وساءت حالتهم . وكان الشعور العام الذى يسود تلك الفترة هو شعور السأم من الحياة **taedium vitae** [2] . ومن

---

(1) Zeller : Ibid., S. 473.

(2) W.R. Inge : The Philosophy of Plotinus, 3rd ed., London, 1929, vol. I, p. 25.

هنا كان انصراف أفلوطين عن ذلك العصر المضطرب وتدوينه أفكاره وكأنه لا يعيش فيه على الاطلاق .

ولكن ، على الرغم من تجاهل أفلوطين لعصره المضطرب ، فهل يسوغ لنا هذا أن نعتقد بأنه لم يتأثر بالبيئة المحيطة به على الاطلاق ؟ ألم تكن نفس فكرة التخلي عن العالم المحسوس والانصراف عنه ، تعبيرا عن السأم الكامن في نفسه من الحياة السائدة ، وبالتالي تعبيرا عن تأثره بها ؟ الحق أن البحث العلمي لا يجب أن يفصل بين أي مفكر وبين عصره وظروف بيئته فصلا تاما . واذا كان الفيلسوف ذاته ينكر هذا الأثر ، فيجب أن يدرك الباحث أنه لا بد قد تأثر دون وعي منه على الأقل . ومن المحال أن يعيش مفكر في نقطة التقاء الثقافتين اليونانية والشرقية ، وفي موضع تجمع الشعوب عن طريق التجارة والحروب ، دون أن تظهر في تفكيره خصائص التيارين معا. بل ان بعض الباحثين ، مثل كراكوفسكي يمد هذا الحكم حتى يشمل الأفلاطونية بأسرها . فمن المحال أن يفهم المرء الأفلاطونية المحدثة ان لم يتمثل في ذهنه نواحي النزعة العالمية التي كانت تسود الاسكندرية عندئذ [1] .

ولو أمعنا النظر في ظروف حياة أفلوطين ، فكيف نفسر حادثا هاما من حوادث حياته ، وهو رحيله مع الجيوش الرومانية في حملة الى الشرق ، ان لم يكن على أساس القول انه قد رغب في التزود من الحكمة الشرقية في مصادرها الأصلية ؟ وكيف نفسر ظهور المعتقدات الشائعة في عصره كالسحر والتنجيم ، في كتاباته ان لم يكن ذلك تأثرا منه بالروح السائدة في البيئة الشرقية التي كانت هي أصل هذه المعتقدات ؟

وهنا قد يقال ان اقامة أفلوطين في الاسكندرية لم تكن طويلة الى الحد الذي يسمح له بأن يتشبع بروح الثقافة الشائعة ، وأنه لم يبدأ في

(1) Krakowski : Plotin..., p. 17.

عرض مذهبه الخاص الا بعد فترة طويلة ، خلال اقامته فى روما • والرد على ذلك هو أن عقليته الفلسفية واتجاهه الفكرى العام ، كان قد تحدد منذ الفترة الطويلة التى تتلمذ خلالها على أمونيوس ساكاس فى الاسكندرية ، وخاصة لأنه حين بدأت فترة التتلمذ هذه ، كان قد بلغ سن النضوج العقلى •

وليس معنى هذا أننا نغلب المؤثرات الشرقية على المؤثرات اليونانية فى تفكير أفلوطين ، أو أننا نرمى الى القول بأن فلسفته قد غيرت اتجاه التفكير اليونانى فجأة ، واتجهت به وجهة شرقية مباغتة • فليس أبعد عما نهدف اليه من هذا الرأى • وكل ما نود أن نقوله فى هذا الصدد هو أن انتماء أفلوطين فى الأصل الى الاسكندرية، التى كانت مدينة لها خصائصها الحضارية الخاصة ، لا بد قد أثر على تكوينه العقلى ، وجعل من المحال عليه أن يتجاهل أسس التفكير الشرقى المحيط به • ولم يكن ذلك انتقالا مفاجئا ، لأن التفكير اليونانى بأسره كان فى العصور المتأخرة يزداد تأثرا بالروح الشرقية تدريجا • بل ان خلفاء أفلوطين فى المدرسة الأفلاطونية المحدثة كانوا أوغل منه بكثير فى باب الانقياد للمعتقدات الشرقية • وعلى ذلك فنحن لا زلنا نرى الروح اليونانية واضحة الظهور فى فلسفة أفلوطين ، ولا زال أفلوطين فى نظرنا هو الوريث الشرعى لتفكير أفلاطون ، غير أن بين الفيلسوفين مسافة مكانية وبعد زمانى لا يمكن اغفاله ••• بينهما تيار عام يسير بالتدريج نحو الاهتمام بالحياة الروحية الباطنة ، ولا يحفل كثيرا بالأبحاث الطبيعية أو السياسية ••• وبينهما بيئة اختلطت فيها فلسفة اليونان بعقائد الشرق ، فكان لا بد أن يكون لها تأثيرها على الأذهان • أما الاطار الذى وضع فيه أفلوطين كل هذه المؤثرات ، فلا زال اطارا هلينيا فى الأغلب ، ولا زالت طريقة التفكير اليونانية تغلب عليه حتى فى أكثر نواحى تفكيره تأثرا بالروح الشرقية ، أى فى التصوف ، كما سنرى فيما بعد •

فاسم أفلوطين اذن لا زال من الأسماء الكبرى التى تحتل مكانتها فى تاريخ الفلسفة اليونانية ، غير أن تفكيره ، كما قلنا ، قد اصطبغ بصبغة شرقية لا يمكن انكارها ، ما دام من الضرورى أن نربط بين الفيلسوف وبين البيئة العقلية التى نشأ فيها ، والتى جمعت ثقافة الشرق والغرب ، وأعنى بها بيئة الاسكندرية ، فليس هناك خطأ كبير فى تسمية المدرسة التى تركزت حول أفلوطين باسم مدرسة الاسكندرية • واذا كنا نؤثر اسم « الأفلاطونية المحدثة » فما ذلك الا لأن التسمية الأولى تؤدى الى ادخال مفكرين كثيرين عاشوا فى الاسكندرية ممن سبقوا أمونيوس ولم تربطهم بالمدرسة التى تعنينا رابطة خاصة • وهذا لا يمنع كما قلنا من أن نرى مذهب أفلوطين متأثرا الى حد كبير ، بخصائص البيئة العقلية التى سادت الاسكندرية •

حياة أفلوطين ومؤلفاته

ليس من الهين أن يجزم المرء بتفاصيل حياة أفلوطين • فهو لم يكن يعتد كثيرا بتلك الظروف المادية التى تحيط بالانسان خلال حياته ، ولم يكن عظيم الاهتمام بالكلام عن أصله ومولده وشخصه المادى ، اذ أن استغراقه فى الحياة العقلية جعل لتلك الظروف الخارجية فى نظره أقل قدر ممكن من الأهمية ، وجعله — كما قال فورفوريوس — يخجل من الحديث عن كل ما يتعلق بالجسم •

وسبب آخر هو أن مرجعنا الوحيد تقريبا عن حياة أفلوطين هو تلك الترجمة التى دونها تلميذه فورفوريوس عن حياته • ولقد كان فورفوريوس على صلة وثيقة بأستاذه فى السنوات الست التى سبقت وفاة أفلوطين (وان لم يكن قد شهد وفاته) ، فتمكن من أن يجمع كل ما أمكنه أن يلتقطه خلال أحاديثه معه ، عن حياته وتطورها • ومن هنا كان الاعتماد على روايته • على أن هناك بعض المبررات للشك فى هذه الرواية ، منها أن اعجاب فورفوريوس بأستاذه لا بد قد دفعه الى المبالغة فى رواية وقائع خاصة • والحق أن عصرا كان يؤمن بالسحر والخوارق ، لا بد أن يضفى على شخصية من شخصياته الكبرى صفات خارجة عن المألوف ، وخاصة اذا جاء الوصف من تلميذ متعلق بأستاذه مثل فورفوريوس لم يكتب حياة أفلوطين الا بعد أن مضى على وفاة هذا الأخير ثمانية وعشرون عاما[1] • فلا بد أن يكون قد انقضى على المعلومات التى تذكرها وقت طويل ، مما يؤدى الى وهن ذكرياته •

(١) Bréhier : Introduction, 1ère Ennéade..., p. I.

على أن هذا لا يعنى عدم امكان الاعتماد على هذه الرواية • ففى معظم الأحيان يبدو فورفوريوس فى صورة الكاتب الدقيق الذى يحرص على أن يورد كل التفاصيل • وكل ما ينبغى علينا الانتباه اليه ، هو ألا نقبل تلك الخوارق التى يرويها فورفوريوس عن أستاذه على علاتها ، وأن ننسبها الى المبالغة المتأصلة فى روح العصر •

ومن رواية فورفوريوس نستطيع أن نستنتج أن أفلوطين ولد حوالى ٢٠٤ أو ٢٠٥ فى مدينة ليقوبوليس Lycopolis فى أواسط مصر (بقرب الواسطى حاليا) • وكما كانت عادة الطبقة المثقفة التى تنحدر من أصل يونانى فى مصر ، تردد أفلوطين على أساتذة الاسكندرية، فلم يجد منم من يروى ظمأه الى العلم ، حتى اهتدى وهو فى سن الثامنة والعشرين الى أمونيوس ساكاس ، أى أمونيوس «الحمال»• وما أن استمع اليه حتى قال لمن كان يصاحبه « هذا هو الرجل الذى كنت أسعى اليه ! » وفى بقاء أفلوطين متتلمذا على يديه أحد عشر عاما ، ما يشهد بقدرة ذلك الرجل الذى أمكنه أن يسيطر على عقل عبقرى مثل أفلوطين طوال هذه المدة • ثم تاقت نفس أفلوطين الى أن يزداد بحكمة الشرق ، وفلسفة الفرس والهنود علما ، فانضم وهو فى التاسعة والثلاثين الى الحملة التى كان الامبراطور جورديان يعدها ضد الفرس ، فى عام ٢٤٢ ، غير أن الامبراطور قتل فى العراق ، ففشلت الحملة ، ونجا أفلاطون بصعوبة هاربا الى أنطاكية • ومن هناك توجه الى روما فى ٢٤٤ ، وظل فيها عشر سنوات دون أن يكتب شيئا • ولسنا ندرى لم لم يعد أفلوطين الى الاسكندرية ، وآثر الذهاب الى روما ، ولكن من الجائز أن يكون قد أحس بأنه تلقى من أمونيوس كل ما يمكنه أن يلقنه اياه ، أو أن يكون قد رفض أن يؤسس فى الاسكندرية مدرسة تنافس مدرسة أمونيوس ، فآثر التوجه الى مركز ثقافى آخر لا يقل عنها أهمية ، وهو روما [١] •

(١) Inge : The Phil. of Plotinus..., vol. I, p. 116.

ولم يبدأ أفلوطين فى الكتابة الا فى عام ٢٥٤ • وحين كان فى التاسعة والخمسين من عمره ، تعرف الى فورفوريوس ، وكان هذا فى الثلاثين ، ثم افترقا بعد خمس سنوات ، حتى توفى أفلوطين فى ٢٧٠ دون أن يكون فورفوريوس بقربه •

مؤلفاته :

كتب أفلوطين أربعة وخمسين مقالا ، جمعها فورفوريوس بعد موته فى ست مجموعات تحتوى كل مجموعة منها على تسع مقالات ، ومن هنا سميت بالتساعيات • وقد أملى أفلوطين ٢١ منها فى الفترة من سنة ٢٥٥ الى ٢٦٣ ـ ثم ٢٥ مقالا من عام ٢٦٣ الى ٢٦٨ ، وأخيرا ست مقالات من ٢٦٨ الى ٢٧٠• والمجموعة الأولى هي التى ألفت قبل اتصال فورفوريوس به ، والثانية أثناء ذلك الاتصال والثالثة بعد ذلك الاتصال •

وقد حفظ لنا فورفوريوس الترتيب الزمنى الأصلى لمجموعات المقالات ، ولكنه آثر أن ينشرها مقسمة الى التساعيات الست ، معتقدا أن ذلك أيسر فى القراءة وأقرب الى التنظيم المنهجى • فاذا ناقشنا ذلك التقسيم المنهجى وجدنا أنه لا ييسر للقارىء فهم فلسفة أفلوطين فى كل الأحيان كما أراد فورفوريوس • فكثيرا ما ترد خلال المقال اشارات الى مقالات سابقة زمنيا ، ولكنها لا تأتى فى الترتيب المنهجى الا فيما بعد ، وهو على أية حال راعى أن يجمع فى التساعية الأولى ما يتعلق بالانسان والأخلاق ، وفى الثانية والثالثة يتحدث عن العالم المحسوس والعناية ، وفى كل واحد من الثلاثة الباقين عن أحد المبادىء الثلاثة العليا : النفس، والعقل ، والواحد أو الخير • ولكن الواقع أن كل تساعية من هذه لا تقتصر على بحث موضوع واحد بعينه ، بل تتشعب أحاديثه فيها حتى تتناول كل الموضوعات ، وان كان يغلب على كل منها الطابع الذى أشرنا اليه •

ومن هنا آثر بعض المؤلفين أن يقرءوا مقالات أفلوطين فى ترتيبها الزمنى متجاهلين التبويب المنهجى الذى أتى به فورفوريوس . ومن هؤلاء « هويتكر » الذى يجد الترتيب الزمنى أيسر وأكثر ترابطا . كما يستدل من تأمله لترتيب المقالات أن نقطة بداية أفلوطين فى كتاباته كانت هى البحث فى النفس ، لأن آراءه فيها تأتى فى مستهل سلسلة المقالات[1]. وهو يأتى لفكرته هذه بتأييد مستمد من آراء أفلوطين ذاته ، الذى قال ان فى وسعنا أن نتخذ من فكرة النفس مركزا ثم تتدرج فى البحث صعودا وهبوطا[2] .

ولا شك فى أن اتباع الترتيب الزمنى فى قراءة مقالات أفلوطين ، يفترض أن الترتيب الذى أورده فورفوريوس صحيح. وهذا هو ماتؤدى اليه أبحاث معظم من حققوا ذلك الموضوع ، مثل هويتكر وجلفتسر Gollwitzer وبريه الذى اختبر اعتراضات هينمان Heinemann ووجد أنها فى النهاية لاتكفى للشك فى الترتيب الزمنى الذى ذكره فورفوريوس. وعلى أية حال فالبحث فى صحة التسلسل الزمنى لمؤلفات أفلوطين لايزال يفتقر الى الدقة ، كما لاحظ « ايبرفك Ueberweg الذى رأى أن الاهتمام بفلسفة أفلوطين لا يعادله مطلقا ذلك الاهمال الذى تلقاه مشكلة ترتيبها الزمنى من الباحثين ، خاصة وأن من المحتمل فى رأيه أن يكون ترتيب فورفوريوس الزمنى منصبا على مقالات كل فترة بوجه عام ، أى أنه أورد عن كل فترة ما كتب فيها من مقالات ، أما الترتيب «فى داخل» كل فترة ، فربما لم يكن فورفوريوس قد ذكره على الاطلاق[3] .

---

(١) Whittaker : The Neo-Platonists..., p. 31.

(٢) IV, 3, 1 (يلاحظ ان الرقم الأول من اليسار يدل على رقم التساعية ، والثانى على المقال ، والثالث على الفصل) .

(٣) F. Ueberweg : Grundriss der Geschichte der Philosophie. « Die Phil. des Altertums, 2e Auflage, Berlin, 1926, S. 600.

وعلى أية حال ، فالنشرات التى ظهرت كلهـا ، منـذ أول نشرة لفـورفوريوس فى عام ٢٩٨ حتى اليـوم ، تتبع كلهـا التبويب المنهجى لا الترتيب الزمنى . والواقع أن التجربة قد اثبتت أن محاولة الاهتداء الى ترتيب زمنى لن تفيد فى هذا الصدد كثيرا . فهنـاك مثلا محـاولة « فنت Wundt » [1] وهينمان Heinemann ، [2] أن يوجـد نوعاً من التطـور الروحى فى أفلوطين ، فقسـم فنت مثـلا تفكيره الى ثلاث فترات : الأولى من ٢٥٣ الى ٢٦٢ ، وكان فيها متأثراً بأفلاطون قبل غيره ، والثانية من ٢٦٢ الى ٢٦٨ ، وكان فيها متأثرا بأرسطو ، والفترة من ٢٦٨ الى ٢٦٩ ، وفيها تأثر بالرواقية . ومع ذلك ، فلم يفدنا هذا التقسيم كثيراً فى القاء ضوء جديد على تساعيات أفلوطين . ذلك بأن أفلوطين قد بدأ يكتب وهو فى الخمسين من عمره ، ومات بعد ١٦ عاما ، وكتابته فى هذه السن المتأخرة تكفى للقول انه لم يمر بتطور روحى حاسم ، وأن البحث العميق فى هذا الموضوع لن يؤدى الى القاء ضـوء باهر على نواح كانت تبدو غامضة أو متناقضة فىفلسفته ، كما حدث فى دراسة ييجر Jaeger لأرسـطو مثلا [3] .

وعلى هذا الأساس نستطيع تعليل استطراداته الكثيرة فى كتاباته ، واحتشاد المقال الواحد ، بل الفصل الواحد فى بعض الأحيان ، بعديد من الموضوعات . والواقع أن طريقة تدوينه لهذه المقالات ذاتها ، تبرر هذا الاضطراب الذى يظهـر فى كثير من المواضـع خلالهـا . فمما يرويه فورفوريوس أن أفلوطين لم يكن يعيد قراءة أى شىء مما كتب ، نظراً لضعف عينيه . كما أنه لم يكن متبحرا فى قواعد اللغة اليونانية ، فكان تلميذه يقـوم بتهذيب لغة مقـالاته فى كثير من الأحيـان . لهذا كانت

---

(١) W. Wundt : Plotin, Leipzig, 1919.

(٢) F. Heinemann : Plotinus Entwicklung und sein System, Leipzig, 1921.

(٣) Ueberweg : Ibid..., S. 601.

المؤلفات من ناحية الشكل اللغوى معقدة الى حـد بعيـد ـ بل ان بعض الكتاب ليذهب الى أنها أعقد ما كتب فى الفلسفة اليونانية • كما أن هذه المؤلفات كانت من ناحية طريقة تدوينها تسـجيلا للدروس الشـفهية التى كان أفلوطين يلقيهـا على تلاميـذه ، فى أغلب الظن • وطبيعى أن هذه الدروس لم تكن تتبع خطة موحدة ، اذ كانت الموضوعات تتشعب تبعا لما يعرض له خلال نقاشه مع تلاميذه من مسائل • وليس من المستغرب أن يتشعب البحث الى أقصى حد فى مدرسة كانت تؤمها فئات مختلفة من النـاس ، تسـعى كلها الى تلمس وسـيلة التصـفية للروح على يد ذلك الفيلسوف الذى غزا روما بأفكاره • وتلك هى علة الاستطرادات الكثيرة التى تحفل بها المقـالات المختلفة ، كمـا أن هذا سبب الافتقار الى الدقة المنطقية فى الاستدلال ، وهى ظاهرة مألوفة فى التساعيات • ومن هنا ذهب البعض مثل « ريفو Rivaud » الى الحكم على التساعيات بأنها ـ الى حد كبير ـ مؤلف جماعى une oeuvre collective [1] ساهم فى وضعه التلاميذ بما أثاروه من مسائل واعتراضات ، كانت تحفز الأستاذ الى تغيير موضوعات حديثه وتنويعها فى كثير من الأحيـان • فان كان الباحث يجد فى قراءة التساعية مشقة ، فما ذلك الا لاحتفـال مؤلفها بالمعنى أكثر من اللفظ ، واهتمامه بالأفكار وتتبعه اياها بدلا من التقيد بالأسلوب والعبارة •

---

(1) Rivaud : Hist. de la phil., tome I..., p. 523.

مذهب أفلوطين العام

الشائع أن يوصف مذهب أفلوطين بأنه من مذاهب وحدة الوجود. غير أن لوحدة الوجود مظاهر مختلفة : فمن الممكن أن نصف الفلسفة الايلية مثلا بأنها من مذاهب وحدة الوجود . ومع ذلك فالطابع العام لنظرة بارمنيدس الى الكون يختلف كل الاختلاف عن طابع مذهب أفلوطين . فصورة العالم عند الأول سكونية ، والكون عنده يكون كلا متجانسا لا تدرج فيه ولا تنوع ، أما عند أفلوطين فصورة العالم حركية ، أو متدرجة على الأصح . والفكرة الأساسية عنده هي تسلسل مراتب الوجود ابتداء من المركز الأول ، وامتدادها حتى أكثر درجات الوجود تفرقا وتبددا .

ومن شأن كل مذهب يبنى على تدرج الموجودات هبوطا من المبدأ الأول ، أن يقول بحركتين أساسيتين : حركة هابطة وحركة صاعدة . أما الحركة الهابطة فهى وصفية عقلية ، يشرح فيها الفيلسوف سير موكب الوجود من الواحد تدريجا حتى ينتهى الى المادة التى تعد أحط الموجودات مرتبة ، وأما الحركة الصاعدة فهى فى ارتقاء هذا السلم مرة أخرى ، والعودة الى الواحد الأول . وهذه الحركة الأخيرة لن تكون عقلية هذه المرة ، بل لا بد أن تكون عيانية صوفية ، أساسها هذا التطهر وتصفية النفس حتى يتسنى لها الارتقاء تدريجا ، والعودة الى الاتحاد بمصدرها الأول . واذا كان الاستدلال العقلى هو أساس ادراكنا للحركة الهابطة ، فان الاستدلال يفقد بالضرورة معناه فى الحركة الثانية ، ولا يعود فى وسعنا

أن تصل الى الموجود العالى على العقل الا عن طريق الاتحاد الصوفى ٠

ولقد كان أفلوطين يركز اهتمامه تارة على الحركة الكونية ، حركة الهبوط التى تصف الفاعليـــة التلقائيـــة للواحد ، وتارة أخرى على حركة العودة ، أى حركة النفس فى عودتها الى الواحـد الأول ٠ ففى وصفه للحركة الأولى كان فيلسوفا ميتافيزيقيا بمعنى الكلمة ، وفى وصفه للثانية كان متصوفا روحيا ٠ وليس هدفنا فى هذا الفصل الا أن نعرض لمذهبه الميتافيزيقى ، تاركين الكلام عن تصوفه الى الفصل التالى ٠

فأفلوطين من حيث هو فيلسوف عقلى ، ينشد الوحدة دائما ٠ ومن أهم خصائص كل نزعة عقليـة ، أنها لا تطمئن حتى تهتدى الى وحـدة وثبات ٠ أما الكثرة والتعدد ، وأما التغير والتطور ، فتلك كلها أفكار ينفر منها أصحـاب النزعات العقليـة على الدوام ٠ وهكذا كان عقل أفلوطين يسعى دائما الى رد كل كثرة الى وحدة أشمل ، تنظمها وتنطوى عليها٠

فالنفس مثلا ، اذا قورنت بالجسم ، كانت مصـدر وحـدته ، لأنها تحييه كله وتجمع كل أطرافه لتكون منها وحـدة لا تتفـرق ٠ غير أن النفوس الفردية كثيرة، فهى فى حاجة الى أن تستمد من مبدأ واحد جامع بينها ٠ هذا المبدأ فى نظر أفلوطين هو النفس الكلية ، وهى المنبع الذى تستمد منه كل نفس فردية ٠ غير أن النفس الكلية ، رغم كونها واحدة ، فليست هى الوحدة المطلقة ، اذ لا بد لتصور النفس الـكليـة من تصور العالم الذى تحييه تلك النفس وتبعث فيه الحركة ٠ وهكذا يكون علينا أن نعلو خطوة أخرى ، فنجد العقل الذى هو ثابت ثباتا مطلقا ، وأفكاره هى المثل الأزلية التى يشارك فيها كل ما يوجد فى زمان ومكان ٠ ولا شك فى أن وحدة العقل أرقى من وحدة النفس، لأن فى وسع العقل أن يكتفى بالتفكير فى ذاته وتأملها ، أما النفس فلا بد لها من عالم أو جسم تنظمه وتبعث فيه الحياة ٠ ومع ذلك فوحدة العقل بدورها ليست مطلقة ، اذ أن كل تعقل وتفكير ــ حتى لو كان تفكيرا للعقل فى ذاته ــ ينطوى على نوع

من الثنائية : اذ يضع العقل ذاته كموضوع يفكر فيه ، أى أن فكرة العقل تتضمن بالضرورة ثنائية القائم بالتفكير وموضوع التفكير .

واذن فالمبدأ الأول ، والواحد وحدة مطلقة ، لا يمكن أن يكون عقلا ، بل ينبغى أن يكون ماهية تعلو على العقل ، وتظل دائما فى هوية مع ذاتها . هذا المبدأ الأول يسميه أفلوطين بالواحد أو الخير ، ويندر جداً أن يسميه بالله . فاذا شئنا أن ننسب الى هذا الواحد صفات ، لتبين لنا استحالة وصفه بأية صفة من الصفات المألوفة التى تنطبق على الموجودات الأدنى منه . بل ان صفة الوجود ذاتها ، اذا ما نسبناها اليه ، لكانت تنطوى على نوع من الثنائية ، اذ أننا سنحمل عليه الوجود ، فيكون هناك موضوع ، ومحمول يحمل عليه ، وبهذا يفقد الأول وحدته المطلقة . فأحرى بنا ، والحال كذلك ، ألا نصف الموجود الأول بأية صفة ايجابية ، بل نكتفى بالوصف السلبى ونؤكد أنه بخلاف كل مانعلم فحسب . وأقصى ما يمكننا أن نطلق عليه من صفات ايجابية ، هو تأكيد كماله المطلق بالقياس الى كل ما عداه . والواقع أن الواحد ، بهذه الأوصاف ، يقترب أكثر من أية فكرة أخرى نادت بها الفلسفة اليونانية ، من فكرة الله كما نفهمها حديثاً ، وكما قالت بها المسيحية بوجه خاص[1] .

ومن هذه الوحدة تصدر أو تفيض كل المراتب الأخرى للموجودات. ولأفلوطين فى وصف هذا الصدور صور وتشبيهات مختلفة ، أشهرها تشبيه فيض النور من منبعه ، وفيض الماء من ينبوع ، وصدور أنصاف الأقطار عن المركز . والصفة المشتركة بين هذه التشبيهات هو تأكيدها بقاء المصدر أو المركز الأول ثابتا ، مع خروج غيره منه . فالواحد حين يخلق الموجودات لا ينتشر أو يتغلغل فيها ، أو يأخذ من ذاته ليعطيها ، بل يظل فى وحدته الأصلية ، ولا يخرج عن ذاته على الاطلاق . ومع ذلك يفيض موكب الموجودات عنه فى عملية تسير سيرا منتظما من البداية الى النهاية ،

(١) Armstrong : Intr...., p. 182.

وتتحكم فيها ضرورة واحدة ، وقانون واحد • وكذلك الحال في كل مبدأ آخر • فالعقل الذي تصدر عنه النفس ، يظل كما هو ، بينما تفيض عنه المبادىء الأدنى منه • وعنصر التشبيه يمتد في كل مراحل وصف أفلوطين لتسلسل الموجودات • فقوله ان كل موجود يكون « في » المبدأ السابق عليه ، لا يعني وجود علاقة مكانية بينها ، أي احتواء المبدأ الأول على التالي له ، وكل ما يعنيه هو أن التالي معتمد على السابق ومتوقف عليه فحسب ، وكل لفظ يعبر عن علاقة مكانية انما هو تشبيه فحسب • وسنعرض فيما بعد للتفنيد المفصل الذي وجهه أفلوطين لفكرة مكانية النفس •

فاذا كانت فكرة المكان لا تنطبق على المبادىء العليا ، وهي الواحد والعقل والنفس ، وتنطبق على المادة وحدها ، فان الزمان لا ينطبق على الواحد والعقل ولكنه يسري على النفس ، بحكم موقعها المتوسط • فالنفس تتصل من جهة بالوجود الأزلي ، ومن جهة أخرى بالأشياء الزمانية التي تنشأ عنها بواسطة القوة التي تستمدها النفس من علتها السابقة عليها • وهكذا نجد النفس الكلية في تأملها الدائم للعقل الذي يعلوها ، لا تخضع للزمان ، أما النفوس الفردية فتتعرض للتغير ، وذلك لأن لها صلة بالعالم المتغير ، بخلاف صلتها مع العالم المعقول • وسيكون أمامنا فيما بعد مجال للحديث عن آراء أفلوطين في ماهية النفس بالتفصيل ، وحسبنا الآن هذه الاشارة العابرة الى موقع النفس المتوسط بين مراتب الموجودات •

أما المادة ، فهي آخر سلسلة الموجودات وأدناها • وهي تنشأ عن النفس التي تود دائما أن تحاكي المبدأ الأول في فيضه ، وفي خلقه موجودات أدنى منه ، ولذا تخلق المادة • والمادة هي المرتبة الأخيرة ، وهي تتصف بالاضطراب واللاتحدد ، وبالقدرة على تلقي كل الصور • وهي وان كانت مصدر الشرور في هذا العالم ، فانها ضرورية له ، لأنها هي الأصل الذي تتكون منه الأشياء في عالمنا هذا ، بعد تشكيلها •

وفي هذا الصدد يعرض للمرء سؤال هام : فاذا كانت المادة هي مصدر الكثرة والشر ، أي هي الطرف المضاد للواحد ، فمن أين أتتها هذه القدرة على جلب الكثرة ، وعلى الوقوف في مقابل الواحد ؟ وهل يتضمن هذا الواحد في ذاته نقيضه ؟ لو كان هذا صحيحا ، لانطوى الواحد على نوع من الثنائية [1] ، فينهار بذلك مذهب أفلوطين من أساسه. لهذا عمل أفلوطين على نقد الثنائية بشدة ، وأكد أن المادة ليست شيئا ايجابيا على الاطلاق ، وانما هي لا وجود سلبي خالص . وما كان وضعها في مذهبه الا لأنها في نظره ضرورة عقلية يحتمها اكمال سلسلة الموجودات حتى أدنى درجاتها . ولا شك في أن مذهبا يعتمد على الحركة الدينامية لا بد أن يسير بموكب الموجودات حتى نهايته ، ثم يعود فيؤكد ارتقاء هذه الموجودات ورجوعها الى مبدئها الأول . فلو لم يكن هناك طرف آخر كهذا ، تنتهي اليه الحركة الهابطة وتبدأ منه الحركة الصاعدة، لما كانت للعالم حركة أو حياة ، ولظل كل ما فيه ساكنا مجدبا . ولا بد أن تستمر الحركة بين الطرفين : الواحد في عليائه ، والمادة في سلبيتها وكثرتها ، حتى تسري في الكون الحياة ، وتستمر فصول العملية الكونية متتابعة بلا توقف .

فاذا شئنا أن نلتمس اسما واحدا نطلقه على مذهب أفلوطين العام ، لوجدنا الآراء في هذا الصدد متضاربة. ومن أهم هذه الآراء رأي «تسلر» الذي يطلق عليه اسم مذهب « وحدة الوجود الدينامية dynamische Pantheismus » [2] ويبرر تسلر رأيه هذا بقوله ان العلاقة بين المتناهي وبين المبدأ الأول أو الله في هذا المذهب ، من شأنها ألا يكون للمتناهي أي وجود مستقل ، بل يكون مجرد عرض بالنسبة اليه . كما أن كل ما ينشأ انما ينشأ بفعل القوة الصادرة من الماهية الأولى ، وهذه

---

(1) Rivaud : Hist..., p. 543.
(2) Zeller : Ibid., S. 561.

القوة لا تنفصل عن أصلها ، وانما تجمع بين كل مظاهرها فاعلية واحدة. كما أن أفلوطين قد ذكر صراحة أن كل ما يوجد انما يوجد فى الله . فالماهية الأولى حاضرة فى كل شىء ، ولكل شىء منها نصيب ، أى أن كل شىء فيها [1] . على أن تسلر يستدرك بعد ذلك فيقول ان حضور الله فى سائر الموجودات هنا ليس بجوهره ، كما هو الحال عند الرواقيين ، بل بفاعليته وتأثيره فحسب . أما الجوهر الأول فيظل دائما فى ذاته ، ولا يتجه أبدا الى الكثرة حتى يصبح هو الكثرة ، وتصبح الأشياء المتناهية أجزاء منه . فالأول يحتفظ بذاته ، ولا يمتد منه الى الأشياء سوى الفاعلية فحسب . وفى هذه الحالة يكون فى وسعنا أن نقول ان الكثير فى الواحد ، وليس الواحد هو الذى فى الكثير . ولا يمكننا أن نقول ان الأشياء « فى » الأول ، الا بمعنى أنها صادرة عنه فحسب [2] .

وحضور الله فى العالم يتم فى المراحل السفلى بتوسط المراحل الأعلى منها . فعالم الأجسام فى النفس ، والنفس فى العقل nous ، والعقل فى الواحد ، على شرط أن نفهم كلمة « فى » هنا كما قلنا ، على أنها مجرد تشبيه لا يعبر عن علاقة مكانية حقيقية ، بل عن علاقة اعتماد فحسب .

هذا هو مجمل رأى تسلر فى هذا الموضوع ، ويقابله رأى « كيرد Caird » الذى يؤكد الصفة المتعالية للمبدأ الأول . فبينما حرص تسلر على أن يظهر فكرة اعتماد كل الموجودات على فاعلية الأول ، وبالتالى كونها « فيه » بهذا المعنى ، نرى كيرد يهتم بتلك الفقرات العديدة التى يؤكد فيها أفلوطين علو الواحد على كل ما يدخل فى نطاق المعرفة والعقل . فالوحدة المطلقة للمبدأ الأول لا تسمح فى داخلها بوجود أى تعدد أو كثرة . واذا كانت الموجودات الدنيا فى حاجة دائمة

(1) V, 5, 9.

(2) Zeller, S.... 562.

الى الأول ، فان الأول ليس فى حاجة اليها على الاطلاق ، وانما يظل فى علوه مكتفيا بذاته ، بعيدا عن كل ما هو أدنى منه .

ولقد عرض « آرنو Arnou » رأى تسلر وكيرد على أنهما متعارضان ، وحين حكم بينهما ، رأى أن لكل منهما ما يؤيده . فرأى تسلر — فى نظره — يؤيده تأكيد أفلوطين أن الكثرة تعتمد على الواحد وتستمد وجودها منه . ورأى كيرد يؤيده تأكيده خروج الأول عن كل حد ووصف ، واكتفاءه بذاته ، وبقاءه كما هو رغم كل ما ينتج ويصدر عنه [1] .

والذى نراه أن تسلر لم يخرج عن جوهر مذهب أفلوطين ، ولم يقل بما يتعارض مع تعالى الواحد . فقد كان هو ذاته الذى أكد أن وحدة الوجود تقال من ناحية الموجودات لا من ناحية المبدأ الأول . فالموجودات هى التى يمكن أن يقال انها كامنة فيه ، وليس هو الكامن فيها ، واذا نظر الى وحدة الوجود بهذا المعنى كانت مختلفة عن المعنى المعتاد ، الذى يكون الله فيه حاضرا بجوهره فى هذا العالم ، كما هو الحال فى وحدة الوجود الرواقية . ولا شك أن هذا المعنى لا يتعارض على الاطلاق مع القول بتعالى المبدأ الأول فى ذاته ، اذ أنه سيظل فى تعاليه وستكون الموجودات هى التى تقترب منه باعتمادها عليه ، أما هو فمن الممكن أن تتحقق ماهيته دون أن يكون فى حاجة الى أى موجود آخر.

وخير ما يعبر عن هذا المعنى الخاص الذى تتخذه وحدة الوجود عند أفلوطين ، هو فكرة الفيض أو الصدور Emanation ، وهى الفكرة التى توفق بين تعالى الأول عن كل ما يوجد ، وبين حضور قواه فى كل الموجودات . فبواسطة فكرة الفيض يمكن أن يظل الأول فى تعاليه ، ويكون أشبه بمصدر للنور يشع دون أن يفقد من ذاته شيئا ، ويضىء

(1) R. Arnou : Le désir de Dieu dans la phil. de Plotin, pp. 156-161.

الأشياء البعيدة دون أن ينتقل اليها . ولقد لاحظ « هويتكر » أن تشبيه فيض النور أقرب الى توضيح فكرة امتداد فاعلية الأول الى كل الأشياء دون فقدانه شيئا من ذاته ، لأن الضوء عند أفلوطين طاقة لامادية تبعث دون فقدان شيء [1] .

واذن ففكرة الفيض أو الصدور هى الصفة المميزة لوحدة الوجود عند أفلوطين ، وهى التى تفرق بينها وبين مذاهب عديدة أخرى قالت بوحدة الوجود دون الفيض . وهناك فارق آخر بين مذهب أفلوطين وبين بقية المذاهب القائلة بوحدة الوجود . فتسلسل الموجودات فى مراتب كل منها تلى الأخرى وتعتمد عليها ، هى فكرة غريبة الى حد ما ، لأن الموجودات فى مذاهب وحدة الوجود تظل لها كلها نفس المكانة ، وتستوى كلها من حيث هى مظاهر للقوة الالهية . وقد يقال ان هذا الاختلاف لا يمكننا من أن ننسب اليه القول بوحدة الوجود ، ولكن الواقع أن أفلوطين انما أتى بفكرة تسلسل الموجودات ليثبت امتداد قوى الأول حتى آخر مراتب الوجود وأدناها . فقوة الواحد ، وفيضه ، تظل متمثلة حتى آخر الموجودات ، متنقلة من موجود الى الأدنى منه . وفى امتداد قوة الواحد الى كل مراحل الوجود ما يؤيد امكان انتساب مذهبه الى وحدة الوجود ، بشرط أن ندرك هذا المعنى الخاص ، الذى يتخذه المذهب هنا : معنى انبعاث قوة الأول وفاعليته فى كل مراتب الوجود مع بقائه فى ذاته دون أدنى تبدد .

فاذا حاولنا أن نحدد موقع ميتافيزيقا أفلوطين بالنسبة الى بقية الفلسفات اليونانية ، وجدنا الأصل الأفلاطونى معترفا به ، حتى من أفلوطين ذاته . فسلسلة المبادىء تبدأ عند أفلاطون بالخير الذى هو فوق الوجود والعقل ، ثم عالم المثل الذى يتمثل فيه كل كمال يفتقر اليه العالم المحسوس ، وأخيرا المادة التى هى مبدأ الاضطراب والشر ،

---

(1) Whittaker..., p. 55.

ولا تعرف الا التغير والصيرورة الدائمة . ولقد اعترف أفلوطين ذاته بأثر أفلاطون فى فكرة تدرج المبادىء على هذا النحو ذاته [1] . ويقول «ريفو» بوجود شبه آخر مع صورة العالم عند أرسطو ، حيث يكون المحرك الذى لا يتحرك هو المبدأ الأول ، وتليه الصور الطبيعية ، من نبات ومعدن ونجوم وعقول . كما يقول بنوع من التشابه بين فكرة امتداد القوى الالهية الى كل الموجودات ، وبين الكونيات الرواقية ، التى تتمثل فيا نار زيوس فى كل الأشياء ، وتمتد العناية الالهية حتى أبسط الموجودات الطبيعية [2] .

ولا شك أن أقوى الفلسفات السابقة تأثيرا على أفلوطين فى هذا الصدد هى فلسفة أفلاطون . ومع ذلك فلنحذر دائما القول ان أفلوطين انما كان مجددا للفلسفة الأفلاطونية ، كما يحلو له هو ذاته أحيانا أن يقول . فالفارق بين عصرى الفيلسوفين كبير ، والنظرة العقلية التى بلغت أوجها فى عصر أفلاطون وأرسطو قد مرت بأطوار عديدة، وتأثرت بتيارات مختلفة عملت كلها على تقوية الجانب الصوفى من حياة الانسان. ومن هنا كان لا بد أن تتجه كل نواحى فلسفة أفلوطين الى فكرة الوحدة مع المبدأ الأول ، وهى فكرة يتمثل فيها الطابع الصوفى بوضوح ، ولم تتمثل من قبل عند أفلاطون على الاطلاق. فرغم أن أفلاطون يتحدث عن تخليص النفس من حياتها الأرضية ، وفرارها الى الخير الالهى ، فان الهدف الذى يرمى اليه من هذا الزهد هو « التشبه بالله بقدر الامكان » كما صرح مرارا . والتشبه بالله فكرة تختلف كثيرا عن الوحدة الصوفية ، اذ أن أقصى ما تهدف اليه هذه الفكرة هو أن يسعى الانسان الى الكمال عن طريق « المعرفة » بقدر طاقته ، ليصل الى ادراك الخير الالهى ، وليست فيها اية اشارة الى أن النفس تسعى الى تحقيق الاتحاد

(1) V, 1, 8.
(2) Rivaud..., p. 524.

التام مع الله . ففى مذهب أفلاطون ثنائية تظل قائمة دواما ، وتجعل من المحال علينا أن ننسب اليه صوفية كاملة [1] .

والفارق الذى يوضح الحد الفاصل بين الفيلسوفين ، هو أن المثل التى هى قوام العقل ومحتواه ، تكون عند أفلوطين مبدأ ثانيا صادرا عن المبدأ الأول. أما عند أفلاطون فالمثل لاتصدر عن الله قط ، بل لا يسرى عليها أى نوع من أنواع الكون ، كالفيض أو الصدور ، وانما تكون لهـا بالله صلة كالصلة بين النجوم الثابتة والشمس . فهى حقا أقل منه مرتبة ولكنها لم تنشأ عنه، كما أن النفس الكلية لا تصدر عن المثل عند أفلاطون بل هى الانتظام الرياضى الكامن فى الكون ، ومبـدأ الحيـاة فيه . ثم ان العلاقة بين النفس الفردية وبين المادة مختلفة عندهما . فأفلوطين يقول بصدور عالم المادة عن النفس ، التى تود أن تحاكى الأول فتخلق ما هو أدنى منها . أما أفلاطون فلا يتصور على الاطلاق أن يصدر المادى عن النفس ، اذ أن المادى المحسوس لا يمكن أن يصدر عن النفس الخالصة ، البريئة عن كل مادة . ولو عرضت لأفلاطون فكرة الصدور ، لرد بأن هذا يفترض نوعا من الاتصال بين النفس والجسم ، أى الاستمرار من الأولى الى الثانى ، وهو ما تأباه فلسفة أفلاطون منذ البداية .

ففكرة الاتصـال أو الاسـتمرار بين مختلف مراحل الوجود هى التى يتعارض فيها الفيلسوفان : اذ أن الاتصال والاطراد يحـل محلهما التضاد والثنائية المتطرفة بين العالمين المعقول والمحسـوس عند أفلاطون . وكل ذلك يشهد بنزوع أفلاطون الى المعرفة وتنمية قوى النفس، وخاصة العقلية منها . أما أفلوطين فينزع الى نوع من الوحدة الصوفية مع الأول، وذلك يقتضى ازالة التعارض بين المراتب المختلفة للموجودات .

فاذا كنا نلاحظ بين مذهبى أفلاطون وأفلوطين تشابها ، واذا كنـا

---

(1) Hoffmann : Platon..., S. 30.

نجد أن المبادىء الثلاثة الأول عند أفلوطين ، وهى الواحد والعقل والنفس ، مناظرة للثلاث الأفلاطونى المعروف : الخير والحق والجمال (بحيث يكون الواحد هو الخير ، وعالم المثل أو العقل هو الحق ، والنفس هى مبدأ النظام والجمال فيما تتصل به من أجسام) ـ اذا كنا نلاحظ مثل هذا التشابه القوى فلنعلم أن النزعة التى كانت تتحكم فى كل منهما تختلف عن نزعة الآخر ، وأن التصوف عند أفلوطين ظاهرة لا يمكن اغفالها ، وهى التى أدت به الى القول بمذهب فى الصدور أو الفيض لم تعترف به ثنائية أفلاطون على الاطلاق •

التصوف عند أفلوطين

انتهى بنا الحديث عن مذهب أفلوطين العام الى بحث موقفه من التصوف ، فرأينا أن نزعته الصوفية هي التى يتميز بها مذهبه عن مذهب أفلاطون . وهنا نرى لزاما علينا أن نعرض لتصوف أفلوطين ، لندرك الخصائص التى يتصف بها ، ولتتبين هل يندرج مع بقية النزعات الصوفية تحت نوع واحد ، أم أنه تصوف من نوع خاص .

ولو اعتمدنا على رواية فورفوريوس كما عرضها فى « حياة أفلوطين » ، لبدا لنا أفلوطين شخصية صوفية كسائر الشخصيات المألوفة فى تاريخ التصوف : اذ يروى عنه أنه قد وصل الى الاتحاد التام بالله أربع مرات [1] ، بينما يذكر عن نفسه أنه لم يصل الى تلك الوحدة الا مرة واحدة طول حياته . غير أن لنا أن نشك فى دقة رواية فورفوريوس ، وذلك اذا أدركنا أن عادة العصر قد جرت على نسبة أمور خارقة الى الشخصيات الكبيرة ، وأن فورفوريوس قد روى عن أستاذه وقائع عجيبة عديدة ، لا يمكن أن يقبلها العقل الموضوعى . والواقع أن أفلوطين سرعان ما أصبح شخصية أسطورية فى نظر تلاميذه بعد وفاته ، بحيث أن أخذ رواياتهم عنه على علاتها يؤدى الى تشويه وسوء فهم لحقيقة الحياة الروحية التى مر بها فيلسوفنا هذا .

---

(1) Vita Plotini, S. 23.

وحتى لو سلمنا بصحة رواية فورفوريوس ، فانها لا تذكر عن تصوفه سوى أنه قد اتحد مع الله أربع مرات • ومن المحال أن نسلم بأن الحياة الروحية لأى مفكرٍ لا يمكن أن تتركز كلها حول هذه المرات الأربع ، وأن بقية فترات حياته وسائر نواحى نشاطه ، لم تكن الا تمهيدا لها • بل الأصح أن نقول ان مذهبه كان عقليا ، ولكنه ليس مما يتعارض مع قيام مثل هذه التجربة الصوفية • أى أن التصوف كما قال هويتكر ، كان نتيجة لمذهبه وليس أساسا له [1] •

والواقع أن وضع الحد الفاصل بين النزعة العقلية والنزعة الصوفية فى مذهب أفلوطين يكاد يكون مستحيلا • ففى وسعنا — بمعنى معين — أن نعده فيلسوفا عقليا كأقطاب الفلسفة اليونانية مثل أفلاطون وأرسطو• وفى وسعنا — بمعنى آخر — أن نعده مفكرا عيانيا يجعل للحياة الروحية، قبل العقل ، أسمى مكانة • والحق أن لكل من الرأيين ما يؤيده • فالنزعة العقلية تظهر عنده بوضوح فى تلك الضرورة التى رتب بها المبادىء المختلفة فى نظامه الكونى ، وذلك القانون الصارم الذى جعل كلا منها ينتقل الى الآخر تبعا له • ولقد تحدث أفلوطين عن هذه الضرورة فى مواضع شتى ، وأكد وحدة القانون الذى يسرى على كل الموجودات من أعلاها الى أدناها • ثم انه لا يقول بترتيب زمنى تنتقل به الموجودات كل منها الى الأخرى ، بل يرى أن ذلك الانتقال يتم فى الأزل • ومن صفات كل فيلسوف عقلى أنه ينكر الزمان المتطور والصيرورة ، ولا يقيم وزنا الا لما يتم فى الأزل ، وفى هذه الصفة يتبدى لنا أفلوطين فيلسوفا عقليا خالصا

غير أن أفلوطين يبدو لنا ، فى واقع الأمر ، سائرا فى تيار المعقولية الى مرحلة معينة ، ثم يتبين له أن العقل لا يعود آخذا بيده ،

---

(1) Whittaker..., p. 100.

وعندئذ يتخلى عنه ليقفز الى عالم ما فوق المعرفة ، ويغوص فى أعماق الرؤيا المباشرة • ومع ذلك ، فليس لنا أن نعد هذا الاتجاه الذى يعلو على العقل تصوفا بالمعنى المعتاد ولهذه الكلمة ، وانما الأصح أن يسمى « نزعة روحية فوق العقلية » فحسب • وهذه النزعة تبدى حين يؤكد علو الواحد على كل عقل ، وسموه على كل تفكير ، بحيث لا يعود من الممكن الاقتراب منه الا عن طريق تشبيهات شعرية كتشبيه النبع الفياض أو النور الوهاج •

ثم ان الطابع العام لمذهبه ، كما قلنا ، حركى ، فهو يؤكد الانتقال الدائم بين الحركتين الصاعدة والهابطة ، ويفصل الكلام فى هبوط النفس من مقرها الأعلى الى عالم الأجسام ، ثم عودتها بالتطهر من العالم المحسوس الى العالم المعقول • ومثل هذه الصفة الحركية نادرا ما تظهر فى مذهب عقلى خالص ، بل تهيب المذاهب العقلية فى أغلب الأحيان بفكرة الثبات والسكون •

وهكذا لا يجد المرء مفرا ، حين يتعرض لمذهب أفلوطين ، من القول ان للتصوف مظاهر لا تنكر فى ذلك المذهب ، غير أنه تصوف من نوع خاص • فهو تصوف عقلى ، ان جاز هذا التعبير • ورغم أن هذه التسمية تبدو غريبة عما جرت عليه عادة المفكرين من وضع تضاد أساسى بين النزعتين الصوفية والعقلية ، فان المرء يضطر الى استخدامها بوصفها وسيلة التعبير عن ذلك المذهب الذى جمع بين هذين الضدين • ومن مؤرخى الفلسفة كثيرون لم يجدوا حرجا فى استخدامها ، وفى أن يقولوا صراحة أن تصوف أفلوطين كان عقليا [1] •

وعلى أية حال ، فهناك شواهد عديدة تؤيد ضرورة فهم تصوف أفلوطين على نحو خاص • فنزوعه وشوقه الى المبدأ الأول لا يقترن بذلك

---

(1) انظر مثلا Arnou..., p. 11. Whittaker..., p. 100. Rivaud..., p. 535.

القلق والانفعال الذى نلمسه لدى بقية الصوفية . فهو لا ينشد الاتحاد بالله وقد اقترنت رغبته بالعذاب، أو بالقلق، أو بحدة العاطفة ، والانفعال، بل لم يكن يلجأ الى أسلوب الاثارة الانفعالية على الاطلاق ، وانما يهتم قبل كل شيء بأن يصل الانسان الى السكينة الباطنة ، وبعد هدوء النفس وطمأنينتها تستطيع أن تنتظر حتى تتكشف لها الألوهية . ومع ذلك فهذا الاختلاف بينه وبين الصوفية المعتادة لا يصل عنده الى حد الجمود العقلى، اذ أنه كما قلنا قد اعترف للعقل بحدود ، وجعل حاجات القلب، فى بعض الأحيان ، هى العليا ، ووضع الخير لا العقل فوق قمة الوجود ــ والخير موضوع للرغبة والحب ، لا للمعرفة .

ولقد نبه « آرنو » الى خصائص معينة فى أسلوب أفلوطين تبعد بينه وبين أساليب الصوفية بخصائصها المعروفة . فأسلوبه دجماطيقى جازم ، حافل بالتأكيدات القاطعة. وهو لا يعرض فروضا قابلة للمناقشة، أو يترك مجالا للتعديل والتغيير أو يتحدث فى أسلوب احتمالى، بل يعرض مذهبا يفرض فرضا . وهنا نجد الفارق واضحا بين أسلوبه وأسلوب فيلسوف ذى مزاج شعرى مثل أفلاطون . فهذا الأخير يعرض فى محاوراته فروضاً لكى تناقش . وكثيرا ما كانت محاوراته تنتهى دون نتيجة حاسمة . ولقد كانت لأفلاطون قدرة عجيبة على أن يتقمص شخصية خصمه ، وأن يتحدث من وجهة النظر المضادة له بحيث لايدرى المرء ، فى كثير من الأحيان ، أى الرأيين أقوى حجة : رأى أفلاطون كما يعبر عنه سقراط ، أم رأى الخصم ؟ (وهذا بالطبع لا ينطبق على المحاورات الأخيرة ، كالنواميس مثلا) . أما أفلوطين فكثير من جمله تبدأ بالعبارات « تقضى الضرورة بكذا » ... « ينبغى أن » .. « محال أن يكون » ... [1] ومثل هذا الأسلوب التوكيدى يبعد بصاحبه عن أن يكون من ذوى الخيال الجامح والرؤيا الصوفية .

(1) Arnou..., p. 18.

ونتيجة لاقتراب مذهب الصوفى من النزعة العقلية ، فقد شبه «هويتكر» صوفية أفلوطين بالنوع الثالث من المعرفة عند اسبينوزا ، وهى المعرفة العيانية التى تتجاوز نطاق الاستدلال العقلى التدريجى ، وتبنى على نوع من الاتصال المباشر بموضوعها . فبالاستدلال العقلى نستطيع أن نصل الى كل المبادىء التى تحتل مكانة أدنى من الواحد ، أما الواحد ذاته فلا يرى الا « بعين النفس » [1] بعد انصرافها عن المحسوس .

والواقع أننا لو وجدنا تعارضا بين المعرفة العقلية والعيان الصوفى ، وقلنا باستحالة جمع شخصية واحدة بين الناحيتين ، فلا بد أن يزول عجبنا بالنسبة الى أفلوطين ذاته ، اذا أدركنا أن له فى المعرفة رأيا خاصا من شأنه أن يزيل ، الى حد ما ، ذلك التعارض المألوف بين المعرفة العقلية والرؤيا الصوفية . فهو يضع للمعرفة شروطا من أهمها :

(أ) التشابه ، أى أن المعرفة لا تتم الا بين طرفين بينهما وجه من أوجه التشابه . فعلى النفس ان شاءت أن تعرف الله مثلا أن تتشبه به ، وأن تتخلى عن طبيعتها الفردية وتسعى الى المشاركة فى الكل الشامل [2].

(ب) التعاطف sympathie [3] ، فأفلوطين ينظر الى العالم على أنه كائن حى كبير . ومن شأن كل كائن عضوى حى ألا يؤدى أى جزء فيه وظيفته الا تبعا لصلته بالمجموع ، وألا يمكن تصور أى عضو فيه على حدة . ومن هنا كان بين كل أطراف العالم وأجزائه اتصال متبادل وشعور مشترك هو الذى يسميه أفلوطين بالتعاطف . فمن المحال أن يعرف شىء لا يكون متصلا بنا أو متعاطفا معنا على نحو ما ، لأنه لا سبيل الى معرفة ما هو خارج عنا من كل الوجوه .

وهكذا تجد هذين الشرطين اللذين وضعهما أفلوطين للمعرفة ،

---

(1) Whittaker..., p. 102.

(2) IV, 4, 23.

(3) أنظر معنى اللفظ ص ١٤٧ .

يقربان الشقة بين المعرفة العقلية والوحدة الصوفية الى حد بعيد • ففى معرفتى لأى شىء ينبغى أن أشابهه وأتعاطف معه ، أى أن أجعل بينى وبينه نوعا من الاتصال المباشر ، ومثل هذا الاتصال المباشر هو قوام التصوف • فليست المعرفة عند أفلوطين علاقة بين حدين يخرج كل منهما عن الآخر ، بل هى اتصال وثيق بين حدين متشابهين فى طبيعتهما• فاذا كانت النزعات العيانية (كما عند برجسون مثلا) تؤكد بدورها هذا التعاطف الذى يتصل بموضوعه اتصالا مباشرا وينتقل اليه ويتحد به ، فان التعارض يكاد يمحى بين المعرفة العقلية عند أفلوطين ، وبين أية رؤيا عيانية أو وحدة صوفية •

واذن ففى وسع المرء أن يقول دون أن يقع فى تناقض ان تصوف أفلوطين كان عقليا ، أو أن معرفته العقلية كانت تبنى على شروط شبه صوفية ، وفى الحالتين يكون لكلمة التصوف عنده معنى فريد قائم بذاته• وهذا المعنى أقرب مايكون الى القضاء على التعارض بين الذات والموضوع. ومن هنا كان ياسبرز Jaspers على حق الى حد معين ، فى قوله ان أفلوطين ـ من وجهة النظر هذه ـ أكبر متصوفى الغرب • فهنا يحاول ياسبرز أن يقدم تفسيرا لتصوف أفلوطين فى ضوء فلسفته الخاصة ، ويفهم التصوف فى حدود فكرة أساسية فى مذهبه ، هى فكرة « الشطر الى ذات وموضوع Subjekt-Objekt Spaltung» فكل تفكير لنا انما هو شطر الى ذات وموضوع ، بحيث لا يكون هناك موضوع بلا ذات ، ولا ذات بلا موضوع • فلا يمكن أن تكون الحقيقة الأولى هى واحد من هذين الحدين فحسب، بل هى الجامع أو الشامل (للحدين) Das Umgreifende الذى تقسمه الى ذات وموضوع ، والذى لا يمكننا ادراكه مباشرة ، بل تدمج كل ما ندركه فيه ، واذا أدركناه فانما يكون ذلك دائما بطريق غير مباشر •

وتفسير ياسبرز الخاص للتصوف هو أن فيه تجاوزا لهذا الشطر الى

ذات وموضوع بحيث يمزج الحدان مزجا تاما ، فيقضى على الموضوع من جهة ، ويتلاشى الأنا من جهة أخرى ، وعندئذ يتسع الطريق الى الموجود المطلق ويظل الانسان عند يقظته هذه يشعر بمعنى أعمق من أى معنى آخر ، يجل عن كل وصف [١] • وفى هذه الحالة يشعر المرء حقا بأنه قد وصل الى أعلى درجات المعرفة ، واتصل بالهدف الذى تتجه اليه رؤياه اتصالا مباشرا • وبهذه الفكرة يفسر ياسبرز تلك الفقرة المشهورة التى يستهل بها أفلوطين المقال الثامن من التساعية الرابعة وهى :

« كثيرا ما أتيقظ لذاتى ، تاركا جسمى جانبا ، وحين أغيب عن كل ما عداى ، أرى فى فى أعماق ذاتى جمالا بلغ أقصى حدود البهاء • وعندئذ أومن ايمانا راسخا بأننى أنتمى الى عالم أرفع ، وأحس بالحياة فى أسمى مراتبها وأشعر بوحدتى مع الألوهية » •

ففى هذه الفقرة يعبر أفلوطين عن حالة الوحدة مع الله ، وكيف أنها تمثل اليقظة الحقيقية بالنسبة الى النفس • فالاندماج التام بين الذات والموضوع هنا ، أى بين النفس وموضوع تجاربها الروحية ، وهو الواحد ، هو اليقظة التامة ، رغم أن النفس تغيب عن هذا العالم • أما حالة الانتباه الى أمور هذا العالم ، وهى الحالة التى لا تتم فيها معرفة الا عن طريق الشطر الى ذات وموضوع ينفصل كل منهما عن الآخر ــ هذه الحالة هى التى يخلق بنا أن نسميها خمولا ونوما ، وهى التى يدعها المتصوف جانبا ، فيغيب عن كل ما عدا ذاته • أى أن التفكير الواعى المعتاد يمثل فى التجربة الصوفية حالة الخمول والنوم ، أما اليقظة الحقة فهى غياب الذات واندماجها فى موضوعها اندماجا تاما •

هذا هو المعنى الذى يفسر به ياسبرز تجربة التصوف عند أفلوطين ــ معنى القضاء على الانفصال بين الذات والموضوع • وفى هذه الحالة

---

(١) K. Jaspers : Introduction à la philosophie (Trad. fran.), Paris, 1951, p. 39.

كما فى بقية الأحوال ، سنرى لزاما علينا ـ ان شئنا أن نسمى أفلوطين صوفيا ـ أن نحدد أولا المعنى الذى نقصده بالتصوف ، وسنجد أن المعانى المعتادة لهذه الكلمة لا تنطبق كل الانطباق على تجربته الروحية ، وهى التجربة التى اذا كانت قد انتهت على نحو روحى عيانى ، فقد داخلتها عناصر عقلية لا تنكر .

دراسة خاصة

عن التساعية الرابعة

التساعية الرابعة

ترتيبها وتبويبها

لا شك أن النزعة الفيثاغورية الى تقديس أرقام معينة ، هى التى دفعت فورفوريوس الى تقسيم مؤلفات أفلوطين الى تساعيات، والى الالتجاء الى وسائل مصطنعة لاتمام التقسيم على هذا النحو فى كثير من الأحيان. فهذه التساعية التى نحن بصددها ، هى فى واقع الأمر سداسية ، أى تتكون أصلا من ست مقالات . فالمقالات الثالث والرابع والخامس فيها تندمج سويا ، ولها جميعا نفس الموضوع ، وهو البحث فى الاشكالات المتعلقة بالنفس ، ولكن فورفوريوس يود أن يكمل عدد المقالات الى تسعة ، فيقبل هذه القسمة المصطنعة بين أجزاء هذا المقال الواحد حتى أنه يقتطعه فى وسط جملة لم تتم ، ما بين المقال الثالث والرابع .

ومع تقسيمه لهذا المقال الواحد الى ثلاثة أقسام ، فلا زال عدد المقالات بعد هذا التقسيم ، ثمانية ، ولذا يلجأ الى الجزء الأخير من التساعية الثالثة ويكرره مرة أخرى فى التساعية الرابعة ، حتى يصل عدد المقالات الى تسعة . والدليل على ذلك ما ذكره « بربيه » من أن جميع المخطوطات تكرر هذا المقال مرتين ، مرة مع التساعية الثالثة ، ومرة مع الرابعة [1].

ولقد أورد فورفوريوس فى ترجمته لحياة أفلوطين ، الترتيب الزمنى الأصلى للمقالات التى تشتمل عليها كل التساعيات . ومن هذا الترتيب يتضح لنا أن كل مقالات هذه التساعية تنتمى الى الفترتين الأولى والثانية،

---

(1) Bréhier : 1ère Ennéade : Introduction..., pp. XVII et XVIII.

أما الفترة الثالثة فلا ينتمى اليها أى مقال منها • والترتيب الزمنى لمقالات التساعية الرابعة على هذا النحو :

(أ) الفتـرة الأولى (من ٢٥٣ الى ٢٦٢) وترتيب المقـــالات التى تنتمى اليها هو :

١ ــ فى خلود النفس (المقال السابع ــ التساعية الرابعة ــ والثانى فى الترتيب الزمنى بين مجموع المقالات) •

٢ ــ فى ماهية النفس (المقال الثانى من التساعية الرابعة ــ والرابع فى الترتيب الزمنى بين مجموع المقالات) •

٣ ــ فى هبوط النفس (المقــال الثــامن من التســاعية الرابعــة ــ والسادس فى الترتيب الزمنى بين مجموع المقالات) •

٤ ــ فى وحدة النفوس (المقال التاسع من التساعية الرابعة ــ والثامن فى الترتيب الزمنى بين مجموع المقالات) •

٥ ــ فى طبيعة النفس (المقال الأول من التساعية الرابعة ــ والحادى والعشرون فى الترتيب بين مجموع المقالات) •

(ب) الفترة الثانية (من ٢٦٢ الى ٢٦٨) وترتيب المقالات التى تنتمى اليها هو :

٦ ــ فى اشكالات النفس (١) (المقال الثالث من التســاعية الرابعة ــ والسابع والعشرون فى الترتيب الزمنى بين مجموع المقالات) •

٧ ــ فى اشكالات النفس (٢) (المقال الرابع من التساعية الرابعة ــ والثامن والعشرون فى الترتيب الزمنى بين مجموع المقالات) •

٨ ــ فى اشكالات النفس (٣) (المقال الخامس من التساعية الرابعة ــ والتاسع والعشرون فى الترتيب الزمنى بين مجموع المقالات) •

٩ ـ فى الاحساس والذاكرة (المقال السادس من التساعية الرابعة ـ والحادى والأربعون فى الترتيب الزمنى بين مجموع المقالات) •

ومن هذا يتضح أن فورفوريوس ، فى تبويبه المنهجى ، لم يتقيد بالترتيب الزمنى الا فى المجموعة الثانية ، أما المقالات الأولى فقد رتبتها على النحو الذى آثر أن يأخذ به •

ولكن هل كانت الفصول المختلفة ، داخل المقال الواحد ، تسير تبعا لخطة منظمة ؟ وهل حرص أفلوطين فى كتابة مقالاته على أن يعنى بالناحية المنهجية فيها ؟ الواقع أن ما عرف عنه من اهمال لشأن كتاباته وعدم عنايته بمراجعتها ، وما شاع خلال القائه لدروسه من استطراد دائم بين موضوعات شتى ، كل هذا يؤدى بنا الى ألا نؤمل كثيرا فى الاهتداء الى خطة موحدة تسير عليها التساعية من بدايتها الى نهايتها ، حتى بعد تبويب فورفوريوس المنهجى • وعلى أية حال فسنعرض بايجاز للموضوعات التى تناولتها مقالات التساعية وفصول هذه المقالات محاولين أن نستخلص ـ بقدر الامكان ـ الرابطة الجامعة بينها والتدرج المنطقى بين أجزائها ، وأن نوضح مواضع الاستطرادات التى تخرج بالنص عن الوحدة المنظمة ، ونحدد المواضع التى كان يجب أن تتجمع سويا بدلا من تفرقتها فى النص •

المقال الأول :

ويبحث فى طبيعة النفس بوجه عام ، وكيف أنها ماهية تقرب من العقل ، ولكنها مع ذلك مختلفة عنه ، لأنها تغدو منقسمة اذا حلت فى أجسام •

المقال الثانى :

الفصل ١ : وفيه يفصل أفلوطين فكرة توسط النفس بين الماهية المنقسمة والماهية اللامنقسمة ، وهى الفكرة التى أشار اليها فى المقال

السابق ، فيبرهن على أن الانقسام صفة عارضة فى النفس ، بدليل أن مقدارها واحد فى كل جزء من أجزاء الجسم •

الفصل ٧ : وفيه يبرهن على استحالة كون الانقسام صفة أساسية للنفس وينقد فكرة وجود أجزاء للنفس من بينها جزء مدبر ، وهى فكرة رواقية • ويؤكد أن نقد انقسام النفس ليس معناه أنها واحدة كل الوحدة •

المقال الثالث :

الفصول من ١ — ٨ : وهى تتحدث عن العلاقة بين النفس الكلية والنفوس الجزئية ، وهل تعد هذه الأخيرة « أجزاء » من النفس الكلية أم لا ، ويتعرض فى نفس الوقت لوحدة النفوس فى مختلف مظاهرها • وهى تنقسم الى : الفصل ١ و ٢ ويبحث فى مدى انطباق فكرة «الجزئية» على علاقة النفس الفردية بالكلية •

الفصول ٣ و ٤ و ٥ : وتتناول تشبيه علاقة النفس الكلية والجزئية بعلاقة قوى النفس المختلفة فى الكائن الحى الواحد •

ثم تحاول التوفيق بين وحدة النفس الكلية مع بقية النفوس ، وبين انتشار هذه النفوس فى أجسام كثيرة ، وتحلها على أساس تشبيه النور الذى يفيض من مصدره الى خارجه دون أن يفقد هذا المصدر شيئا •

٦ و ٧ و ٨ : وتبحث فى الفرق بين النفس الكلية والجزئية ، من حيث هو فرق فى المرتبة ، وتنقد فكرة الانقسام مرة أخرى •

والى هذا الحد يتحدث أفلوطين عن طبيعة النفسين ، الكلية والجزئية والعلاقة بينهما • وهو ينتقل فى الأجزاء التالية الى موضوعات نستطيع أن نعدها متدرجة فى الترتيب • فيبحث أولا فى علاقة النفس الكلية بجسمها ، ثم عن الضرورة الكونية التى تقضى على النفس بالهبوط ،

وما دام قد تحدث عن الهبوط فهو ينتقل الى الكلام عن المراحل الوسطى للنفس فى السماء ، ثم الى النفس الفردية بعد هبوطها • وتفصيل هذه المسائل على النحو التالى :

الفصول ٩ ـ ١١ وتتحدث عن علاقة النفس الكلية بجسمها ، من حيث هى مبعث الوحدة والجمال فيه ، والمبدأ الغالب عليه ، وكيف أنها هى حلقة الاتصال بين عالمنا هذا وبين العالم المعقول •

الفصول ١٢ ـ ١٦ : تتحدث عن الضرورة الكونية التى تقضى بهبوط النفوس الى الأجسام • ويلاحظ أنه قد استطرد طويلا فى تفصيل الكلام عن فكرة الضرورة الكونية، غير أن من السهل ربط هذا الاستطراد بالموضوع العام الذى هو بصدد تناوله ، وهو بداية الحديث عن هبوط النفس الى هذا العالم •

الفصول ١٧ و ١٨ : وتتناول بالحديث المراحل الوسطى للنفس فى السماء ، وهى مرحلة لا تزال تظهر فيها آثار العالم المعقول ، فلا حاجة للنفس فيها الى استدلال أو لغة ، وما دامت تدرك ادراكا مباشرا •

ثم يبدأ تناول أفلوطين لموضوع النفس الفردية ، بعد أن مهد له بالكلام عن المراحل التدريجية السابقة • وهو يبدأ بموضوعات عامة عن النفس الفردية ثم ينتقل الى موضوعات خاصة ، كالملكات والقوى المختلفة للنفس • وتفصيل بحثه على النحو الآتى :

الفصل ١٩ : ويتناول ماهية النفس الفردية من حيث هى تجمع بين الانقسام وعدم الانقسام •

الفصول ٢٠ ـ ٢٢ : وتتناول علاقة النفس بالجسم ، وينفى أن تكون هذه العلاقة مكانية على أية صورة من الصور •

الفصل ٢٣ : ويبحث فى المواضع التى يمكن أن تنسب الى قوى النفس فى الجسم •

الفصل ٢٤ : ويبحث فى النفس بعد مفارقتها للجسم • ولا يمكن أن يربط الفصل بالموضوعات التى تناولتها الفصول السـابقة سـوى أنه يكمل قصة المراحل المختلفة التى تمر بها النفس قبل ورودها الى الجسم وبعد مغادرتها له •

وينتقل أفلوطين ، بعد هذه المسائل العـامة المتعلقة بالنفس الفردية الى بحث قوى النفس ، وأول هذه القوى ، الذاكرة ثم اللذة والألم ، والرغبة •

الفصل ٢٥ : ويبحث فى ماهية الذاكرة بوجه عام ، فيثبت ارتباطها بالزمان واستحالة تمثلها فى الموجودات اللازمانية •

الفصل ٢٦ و ٢٧ : ويجعل الذاكرة من شـأن النفس وحـدها ، لا المركب من الجسم والنفس ، ولذا كانت متعلقة بكل حياة زمانية تحياها النفس فى الأرض أو فى السماء •

الفصول ٢٨ ـ ٣١ : وفيها يفرق أفلوطين بين الذاكرة وبين قوى النفس الأخرى ، وهى الرغبة والاحسـاس والخيـال ، ليثبت أن التذكر قوة مستقلة قائمة بذاتها ، وأن من المحـال أن يعـزى الى كل من هذه القوى الأخرى تذكر موضوعاتها الخاصة ، بل لا بد من قوة خاصة لهذا الغرض •

الفصل ٣٢ : وتكملته مع المقال التالى •

المقال الرابع :

الفصول ١ ـ ٤ : مع الفصل ٣٢ من المقال السابق ، وكلها تثبت أن التذكر لا وجود له فى العالم المعقول الذى لا يعرف التغير أو الزمان أو الحركة ، وانما هى تتمثل فى عالمنا هذا فقط •

الفصـول ٥ و ٦ : وتثبت أن النفس لا تبـدأ تتذكر الا حين تترك العالم المعقول •

الفصول ٧ و ٨ : وتثبت أن نفوس الكواكب لا تتذكر ، لأنها تشاهد الخير دواما .

الفصول ٩ - ١٢ : وتثبت أن الحكمة الكونية ، والمبدأ المنظم للعالم ، ليست في حاجة الى تذكر أو استدلال .

الفصول ١٣ و ١٤ : وتبحث فى الحكمة الكونية والطبيعة ، والفرق بينهما ، مع ملاحظة أن الطبيعة هى الوجه الأدنى للنفس الكونية .

الفصول ١٥ و ١٦ : وتبحث في نفس العالم ، فتثبت أنها لا تتذكر لأنها لا تعرف ما هو سابق وما هو لاحق .

الفصل ١٧ : اثبات أن التذكر من شأن نفوسنا الفردية وحدها ، لتغير أحوالها ، وتحكم مبادىء عديدة فيها .

ويلاحظ أن هذا الجزء من ١ - ١٧ ، هو فى الواقع عرض لتاريخ النفس والمراحل المختلفة التى تمر بها ، يتحدث فيه أفلوطين عن العالم المعقول وعالم السماء ، والحكمة الكونية ، ونفس العالم والطبيعة ، وهى كلها موضوعات يفصل أفلوطين الكلام فيها ، من خلال خيط واحد يجمع بينها كلها ، وهو فكرة الذاكرة .

فاذا كانت الذاكرة تختص بها النفس وحدها ، فهناك قوى أخرى يشترك فيها البدن مع النفس ، وهى تلك التى ينتقل أفلوطين الآن الى بحثها :

الفصول ١٨ و ١٩ : الألم وتعليله (يحتاج الى النفس والبدن معا) .

الفصول ٢٠ و ٢١ : الرغبة ، وأصلها أيضا فى البدن ، ولكنها فى حاجة الى النفس كذلك .

الفصول ٢٢ و ٢٣ : وتتحدث فى القوة الغاذية ، وفى النفس الأرضية من حيث هى مصدر القوة الغاذية والمنمية للنبات • وهنا يشرح أفلوطين خصائص نفس الأرض فى استطراد اثاره بحث القوة الغاذية •

ثم يشرح أفلوطين فكرة وجود الاحساس فى النفس الأرضية ، فيؤدى به هذا الى البحث فى طبيعة الاحساس وشروطه ، وأثر البدن فيه ، وينتقل فى الفصول التالية الى استطراد آخر يرتبط بالموضوع السابق على نحو ما ، وهو بحث امكان وجود الاحساس فى الكون وفى السماء ، وبعد أن يثبت عدم حاجة الكون الى الاحساس ، لأنه كل لا ينقصه شىء ، يؤكد من جهة أخرى تعاطف أجزائه ، وتؤدى به فكرة التعاطف الى القول بوجود نوع من الاحساس للنفس الأرضية ، ينشأ عن تعاطفها مع الكل ، وهكذا يعود مرة أخرى الى الكلام عن النفس الأرضية ، بعد هذا الاستطراد الثانى ، الذى يوزع على الفصول على النحو التالى :

الفصول ٢٤ و ٢٥ : وتتحدث عن حاجتنا نحن الى الاحساس ، وعدم حاجة الكون اليه ، لأنه هو الكل •

الفصل ٢٦ : ويبحث فى معنى الاحساس عند الكواكب ، ان وجد ، فيرده الى التعاطف •

الفصل ٢٧ : ويتحدث عن مظاهر فاعلية النفس الأرضية •

وبعد أن انتهى هذا الاستطراد الثانى ، الذى تناول طبيعة الاحساس فى الكون والكواكب ، وعاد معه أفلوطين الى موضوع الاستطراد الأول وهو الكلام فى النفس الأرضية الذى أثاره بحث القوة الغاذية والمنمية ، يعود أفلوطين بعد هذا الاستطراد الأول الى موضوعه الأصلى ، وهو القوى التى يساهم فيها البدن مع النفس بنصيب ، فينقل الى بحث القوة الغضبية•

أى أن الفصول من ٢٢ الى ٢٨ كانت استطرادا فى داخله استطراد آخر .

الفصل ٢٨ : ويبحث فى القوة الغضبية وأثر الجسم فيها .

وبعد ذلك ينتقل أفلوطين الى بحث الكونيات ، وفاعلية النجوم ، ويمهد لذلك بالفصل ٢٩ الذى يتناول موضوع الحياة فى البدن ولم تظل فترة وجيزة بعد مغادرة النفس له .

الفصول ٣٠ و ٣١ و ٣٢ : يتحدث فيها عن ذاكرة النجوم وفاعليتها ، وينفى عن النجوم فعل الشر ، ويعزو ما نظنه شرا الى حقيقة هامة ، وهى أن الكون كائن حى واحد ، قد تتعارض بعض أجزائه مع البعض الآخر .

الفصول ٣٣ ـ ٣٧ : وتشرح النظام الكونى ، وتعزو الفاعلية الى الأشكال التى تكونها الكواكب ، لا الى الكواكب ذاتها ، ثم تفصل الحديث فى فاعلية الكون وقواه .

الفصول ٣٨ و ٣٩ : وفيها يفسر الشر بأنه ناتج عن الطبائع الخاصة التى تؤثر على النجوم ذاتها .

الفصول ٤٠ ـ ٤٤ : وتتحدث عن السحر الكونى ، واستجابة النجوم العليا للدعاء الآتى من الأرض ، ويفسر كل ذلك بالتعاطف بين أجزاء الكون . ثم يتناول البحث فى التعاطف بالتفصيل ، وكيف أنه يغنى عن الذاكرة والارادة بالنسبة بالنسبة الى الكون ، وأخيرا يبين كيف أن السحر لا يؤثر فى العقل .

الفصل ٤٥ : تلخيص للنظام العام السائد فى الكون .

المقال الخامس :

ويتناول موضوع الابصار والوسط الضوئى ، وهو يكمل سلسلة الأبحاث النفسية التى بدأها بالبحث فى الذاكرة .

الفصـول ١ ــ ٣ : النظريات المختلفة القائلة بضرورة الوسـط ، وتفنيدها •

الفصل ٤ : أهمية الهواء فى الابصار •

الفصل ٥ : استطراد عن دور الهواء فى السمع •

الفصول ٦ ــ ٨ : طبيعة الضوء وأثره فى الابصار ــ تفسير الأبصار على أساس التعاطف •

المقال السادس :

ويتناول المذهب الرواقى المادى بالنقـد ، فيما يتعلق بموضـوع الاحساس والذاكرة ، ويأتى بتفسير للادراك عن بعد ، وهى الظاهرة التى يعجز عن تفسيرها المذهب المادى •

المقال السابع :

وموضوعه الرئيسى هو اثبات خلود النفس ، ويمهد له بنقد مفصل للمادية الرواقية ، ليثبت أن النفس جوهر لا مادى ، وبالتـالى غير قابل للفناء •

الفصل ١ و ٢ : يبدأ فى بحث طبيعة النفس ونقد المادية •

الفصول ٣ ــ ٨ (٣) : نقد مفصل للمذاهب القـائلة بمادية النفس وخاصة المذهب الرواقى •

الفصل ٨ (٤) : نقد الفيثـاغورية فى تصـويرها النفس على أنهـا انسجام للبدن •

الفصل ٨ (٥) : نقد المشائية فى تصورها النفس على أنها «كمال» للبدن •

الفصول ٩ ـ ١٥ : طبيعة النفس وبراهين خلودها •

ويلاحظ على هذا المقـال الترابط التـام بين أجـزائه ، والتسلسل المنطقى لكل فصوله •

المقال الثامن :

الفصل ١ : ويستعرض الأقوال المختلفـة للفلاسـفة فى مشـكلة هبوط النفس •

الفصـول ٢ ـ ٤ : وتحـدث فى هبـوط النفس فيثبت ارتبـاطه بالضرورة الكونية •

الفصول ٥ ـ ٨ : وتشرح درجـات هبوط النفس ، وتبرر هـذا الهبوط بطبيعة النفس المتوسطة بين العالم الأعلى والعالم المحسوس •

المقال التاسع :

فى بداية هذا المقال يعود أفلوطين الى موضوع آخر بحثه فى مستهل المقال الثالث ، فصل ١ ـ ٨ وهو موضـوع علاقة النفس الجزئية بالنفس الكلية ، بحيث أنه كان يستحسن جدا لو أن فورفوريوس أتبع كلا من المقالين بالآخر ، بدلا من أن يفرقهما على هذا النحو •

الفصول ١ ـ ٣ : ويفند فيها الاعتراضـات التى توجـه الى فكرة وحدة النفوس •

الفصول ٤ و ٥ : ويتناول بالبحث مسألة ظهور النفـوس الفـردية عن النفس الأولى ويحلها من طريق فكرة « صدور » كثرة عن الوحدة مع بقائها فى ذاتها •

ويلاحظ أن لهذه النهاية دلالتها ، اذ أنهـا تتعرض لأهم مشـكلة يتناولها بحث أفلوطين فى ماهية النفس ، بل بحثه الفلسفى بوجه عام ،

وهى : كيف نفسر الكثرة بين الموجـودات ، وكيف نوفق بينهـا وبين وحدة مصدرها وتعاليه ؟ والحل الذى يأتى به هنا ، كما فى بقية المواضع، هو فكرة الصدور والفيض •

ولعلنا من هذا العرض السريع لتبويب الفصول والمقالات فى التساعية الرابعة ، قد أدركنا أن هذا التبويب وان كان متسـقا مترابطا فى بعض الأحيـان ، فانه يحفل بالاستطرادات فى مواضع أخـرى ، ويفرق بين ما يجب أن يتجمع فى مواضع أخـرى ، ولذا آثرنا أن نقـوم بتبويب للموضوعات التى تناولتها التساعية، أى أن تتبع دراستنا عنها ترتيبا منهجيا يعالج فيه كل موضوع بحثته التساعية على حدة ، بدلا من التقيد بترتيب النص •

العالم الطبيعي والكونيات

تتردد فى كتابات أفلوطين آراء كثيرة له عن العالم الطبيعى والكواكب والسحر والتنجيم ، فتمتزج نظرته الى العالم وأبحاثه الطبيعية بقدر غير قليل مما نعده اليوم خرافات ، وما كان فى ذلك الحين معتقدات شائعة . واذا كان أفلوطين قد سلم بهذه المعتقدات الشائعة على علاتها ، فقد حاول جاهدا أن يبررها تبريرا عقليا ، وأن يدمجها فى مذهبه الفلسفى العام .

وعلينا قبل أن نعرض لآرائه فى هذا الصـدد ، أن نوضح الى أى حد كانت هذه المعتقدات متغلغلة فى النفوس فى ذلك الوقت . فمنذ عهد قديم كان فى اليونان أناس يدعون أنهم على اتصـال بالقـوى العليـا أو الأرضية وأن لهم سلطانا على الجن ، وعلى الماء والرياح . وكان هؤلاء السحرة يحاولون تنفيـذ أغراضهم عن طريق خلط سـوائل أو مـواد مختلفة ، وصنع تماثيل رمزية للأشخاص الذين يراد الحاق تأثير حسن أو سىء بهم ، ثم قراءة التعاويذ والرقى والكلمات المبهمة عليها . ولم يكن للسحر فى ذلك الحين أى أساس عقلى بل كان يمارس بوصفه مهنة يقوم بها أناس لا يربطهم بالبحث العقلى صلة . ولم تعترف الفلسـفة بالسحر اعترافا جديا ، وتدمجه فى أبحاثها وتحاول بناءه على أساس عقلى ، الا عند الرواقيين . فقد تمشت فكرة السحر مع مذهبهم العام فى وحدة الوجود ، الذى يقول بتبادل التأثير بين كل أجزاء الكون البعيـدة منها والقريبة ، بحيث يمكن أن تؤثر القـوى الخفيـة أو المادية الظاهرة على الأشخاص ومصائرهم وطبائعهم .

ويرتبط بالاعتقاد بالسحر الايمان بالتنجيم ، أي امكان الاستدلال على المستقبل من النجوم ، التي تؤثر على حياة البشر • وهذا الاعتقاد يرجع كما هو معروف الى أصول شرقية قديمة ، وكان له في حياة بابل دور عظيم • أما دخوله الى اليونان فربما كان في عهد الفيثاغوريين الذين كانت لهم أبحاث فلكية قيمة • ولنلاحظ أن كثيرا من آلهة اليونان كانوا في نفس الوقت نجوما مثل «أفروديت» و «كرونوس» • ويرى «ريفو» أن القول بأن للنجوم تأثيرا مباشرا على حياة الانسان لم يتخذ صبغة محددة واضحة المعالم عند اليونانيين الا في عهد متأخر ، ولم يظهر بصورة واضحة الا عند أقطاب مدرسة الاسكندرية من السابقين على أفلوطين ، ومن أهم هؤلاء بطليموس الفلكي ، الذي يستفاد من مذهبه أن حياة الأفراد تخضع لتأثير الكواكب والنجوم ، والذي تحدث بالتفصيل عن أنواع النجوم من حيث تأثيرها على الطالع [1] •

واذن فقد ظهر أفلوطين في عصر لم يكن المثقفون ذاتهم يخجلون فيه من الكلام عن السحر والتنجيم• على أنه بينما كان غير المثقفين يؤمنون بهذه المعتقدات الخرافية ايمانا أعمى ، فان الطبقات المثقفة كانت تحاول أن تأتي بتبرير عقلي لهذه المعتقدات ، بحيث لا تعود في نظرها تمثل خوارق خارجة عن المألوف ، بل ظواهر طبيعية تقتضيها نظرتنا العامة الى الكون • وعلى أية حال ، فقد كان التنبؤ ظاهرة شائعة ، بحيث لم يكن الناس يقدمون على أي عمل هام قبل أن يستشيروا واحدا من المنجمين• ونظر البعض الى التنجيم على أنه « سيد العلوم » ، وارتبط بالعقائد الدينية الشائعة ، حتى عد الشك فيه نوعا من التجديف • ولذا لم يكن من الهين على فيلسوف يعيش في ذلك العصر أن يحارب هذه المعتقدات ، بل كان كل ما عليه هو أن يبررها فحسب •

---

(1) Rivaud..., p. 499.

ولندرس آراء أفلوطين فى الكون الطبيعى، ومدى ارتباطها بالمعتقدات الشائعة ، لننتهى الى حكم عام على الفلسفة الطبيعية عند أفلوطين •

والواقع أن الأبحاث الطبيعيــة عنــد أفلوطين قد تأثرت بالفلســفة الرواقية الى حد كبير ، وبالتالى ارتبطت نظرته العامة الى العالم بالتراث اليونانى القديم كله ـ ذلك التراث الذى كان يؤكد قبل كل شىء مايسود الكون من نظام وانسجام ، حتى كانت الكلمة التى تدل على النظام وعلى الكون معا فى لغتهم كلمة واحدة ، هى Cosmos • ومن هنا ، فعلى الرغم من أن أفلوطين قد نظر الى العالم المحسوس على أنه صورة ناقصة وظل باهت للحقيقة ، الا أنه أكد أن ذلك العالم يحتفظ بآثار مما يسود العالم المعقول من نظام، وأن الحياة تسرى فى كل أجزائه ، حتى فيما يبدو لنا غير حى • بل ان العالم فى مجموعه ليمثل كائنا حيا هائلا ، أو حيوانا واحــدا Zoon فهو جسم عضــوى متكامل ، تحييه نفس واحــدة ، ولا يكون لأى جزء فيه معنى الا وسط المجموع الكامل ، الذى يســوده انسجام رائع • وكما أن أجزاء الجسم العضوى لا يؤثر بعضها على البعض من حيث هى جواهر متفــرقة ، بل تتضــافر كلها لأداء وظائف عضوية مشتركة ، وتمارس فعلها فى توافق واتحــاد ، فكذلك تتعاطف أجــزاء الكون كلها كأنها أعضــاء فى جسم حى واحد • وهذا التوافق لا يرجعه أفلوطين الى تأثير مادى متبــادل فيما بينها ، وانما الى تأثير الشــبيه على شبيهه • وما دام الكون كلا متناسقا ، فان أجــزاءه ســتكون متشابهة ، وسيؤثر كل منها فى الآخر ولو عن بعد ، أى حتى دون أن يكون بين هذه الأجزاء اتصال أو تماس مادى مباشر •

ففى نظرة أفلوطين العامة الى العالم كان اذن يونانيا أصيلا ، على عكس النزعات الغنوصية التى كان العالم المحسوس عندها موضوعا لحملة شديدة • وهو يأبى أن يشك فى النظام السائد فى الكون ، اذ أن العالم ليس الا انعكاسا للقوى الالهية • واذا كنا نمجد هذه القــوى فعلينــا أن

نعجب بانتاجها المباشر ، وهو الكون المحسوس • ان أفلوطين ليصف ذلك الكون المحسوس على نحو لا نشك لحظة واحدة فى أنه وصف فيلسوف يونانى أصيل ، فيقول : « ان العالم كائن حى واحد ، لهذا كانت الضرورة اللازمة تحتم أن يكون فى تعاطف مع ذاته • ومجرى حياته ، الذى يسير وفقا للعقل ، هو دائما فى اتفاق مع ذاته • وليس فى حياته تخبط أو اتفاق ، بل يسود هذه الحياة انسجام ونظام واحد • وأشكاله المختلفة تتبع ترتيبا عقليا • وكل جزء من أجزائه يسير فى حركاته وفقا لأعداد » [1] • بل ان لذلك الكون ، بوصفه ناتجا مباشرا عن الألوهية ، عقلا وكمالا أسمى مما لدى الانسان • فالسماء عند أفلوطين محتشدة بالنفوس ، ولكل من هذه النفوس مرتبة تسمو كثيرا على النفس الانسانية • والواقع أن أفلوطين قد حشد الكون بالنفوس التى تتفاوت مراتبها ، فتقل مرتبتها كلما قربت من الأرض • وسنتحدث أولا عن نفوس النجوم ، لنرى الى أى حد كان لرأيه فيها تأثيره الهام على فلسفته الطبيعية •

ففى كثير من الأحيان يطلق أفلوطين على نفوس النجوم اسم الآلهة ــ ولكنها آلهة منظورة تعكس صورة الآلهة غير المنظورة • ونفوس النجوم تعاين العالم فوق المحسوس دواما ، فهى أقرب ما تكون اليه • وحياتها لا تعرف الا السعادة والانسجام التام • ولما كانت ثابتة لا يعتريها تغير ، ولا تعرف ما هو قبل أو ما هو بعد ، فانها تعلو على الزمان • ووجودها وفعلها ثابت أبدا ، ومن هنا لم تكن لها الى الذاكرة حاجة ، بل ان أفلوطين لا يعزو الى الأفلاك والكواكب تفكيرا استدلاليا ، لأن الاستدلال تدرج فى مراحل التعقل ، تحتاج اليه عقولنا القاصرة وحدها• وليست هذه السعادة التى تتمتع بها النجوم أمرا شاءته ارادتها ، بل انها نتيجة الضرورة الطبيعية المحتومة •

---

(١) IV, 4, 35.

وطبيعى أن يحاول أفلوطين ، بقدر المستطاع أن ينفى عن النجوم كل تأثير ضار ، ما دام قد جعل لها مثل هذه المكانة فى نظرته الى الكون. ولقد كان الرأى الشائع لدى كثير من المنجمين فى عصره أن ينسبوا الى النجوم كل ما يحدث فى عالمنا هذا ، أى أن يجعلوا منها عللا فاعلة لحوادث هذا العالم ، فأدى بهم ذلك الى أن ينسبوا الى هذه الموجودات ــ التى يراها أفلوطين الهية ــ كل الشرور والجرائم والرذائل التى يحفل بها عالمنا هذا ولم يتردد فى القول ان النجوم شريرة (١) ، ناسين أن النجم موجود لا يعتريه تغير ، وأن حقيقته أزلية ثابتة .

ويعترض أفلوطين على نسبة أى نوع من الشرور للنجوم ، أو على القول ان النجوم يستشعر كل منها ازاء الآخر صداقة أو عداوة ، تبعا لموقعه منه . ولكن ان لم يكن الشر يعرف له سبيلا الى النجوم ، فكيف نفسر الشر ؟ يؤكد أفلوطين أن الكون ، رغم وحدته العامة ، لا تسوده قوة واحدة ، وانما يزخر الكون بقوى عديدة متنوعة ، ويحيا كل ما فيه حياته الخاصة ، بجانب مشاركته فى حياة الكون العامة . وهكذا تكون للأنواع الخاصة فى الكون حياتها المستقلة التى تسير فى طريقها الخاص ، وتتحكم فى حياة الأفراد المنتمين الى هذا النوع بجانب تحكم النجوم فيها . ففى توالد أى حيوان ، تساهم النجوم بشىء ، ولكن النوع أيضا يتحكم فى تحديد هذا التوالد . ثم ان كل شىء يتولد على هذه الأرض، يضيف بعد نشأته شيئا من عنده. « فهناك أشياء معلومة تنتج عن الموجودات ذاتها »(٢) وتلك التى تنتج من طبيعة الذات ، أو تضيفها الموجودات الى ذاتها ، هى علة الشر ، أما ما تنتجه الموجودات العليا فهو دائما خير ، ولا يصدر الشر الا من اختلاطه بغيره . وفضلا عن ذلك فانه يحدث فى الكائن العضوى الواحد أن يصيب عضوا فيه آخر بالضرر ،

(١) P. Duhem : Le système du monde, Paris, 1914, tome II, p. 311.

(٢) IV, 3, 38.

رغم اشتراكها بوصفهما أعضاء فى كائن واحد ، « ومن قبيل ذلك أن تدمر المرارة والغضب الناجم عنها ، أعضاء أخرى فى الجسم وتمزقها » [1] فالضرر والشر يحدث نتيجة لكثرة القوى الكونية التى يتضارب بعضها مع البعض ، وان كانت تشترك مع المجموع فى حياة واحدة . فلا يمكن اذن أن نقول ان الآلهة أو النجوم تجلب الشر الى الأرض .

فما هو اذن الأثر الحقيقى الذى تحدثه النجوم ؟ يخالف أفلوطين فى اجابته عن هذا السؤال ، الآراء الشائعة بين أنصار التنجيم المنتشرين فى عصره . فعند هؤلاء أن النجوم علل فاعلة لما يحدث فى هذا العالم ، أى أنها تسبب الحوادث بالفعل ، ومن هنا وقعوا فيما رآه أفلوطين خطأ كبيرا ، وهو نسبة الشر الى النجوم . أما هو فيرى أن النجوم لا تسبب الحوادث وانما « تنبىء » بها فحسب . فالنجوم ليست عللا ، وانما علامات أو نذر فحسب . حقا ان للنجوم آثارا على هذا العالم ، وبالتالى على كل ما يحدث فيه ، ومن قبيل هذه الآثار ، أن تؤثر النجوم تبعا لموضعها الطبيعى على العالم فى مجموعه ، وبالتالى تؤثر على الأفراد ، لأن الميول والمشاعر الحسية المرتبطة بالجسم ، والمصائر المتعلقة بهذه الأجسام ، تتوقف على مجموع العالم بوجه عام ، وبالتالى على القوى الفعالة للنجوم. ومعنى ذلك أن النجوم لا تتحكم فى الأحوال المادية وفى مصائر الناس الا من حيث هى تشارك فى تحديد الحياة الطبيعية بوجه عام. أما التأثيرات الفردية للنجوم على مصائر الأفراد فهذا ما لا يعترف به أفلوطين .

واذن فليست للنجوم الا آثار عامة ، وفيما عدا ذلك ، فهى تنبىء فحسب . وليس النجم الواحد هو الذى ينبىء ، بل مجموعات النجوم أو التركيبات النجمية ، وكأن النجوم فى مجموعاتها تكتب لغة تتحقق فى هذا

---

(1) IV, 4, 32.

العالم ، بفضل تضافر قواها مع العلة الأولى • فالمبدأ الأول هو الذى أدى الى أن يقوم بين كل أجزاء العالم انسجام ونظام تام ، بحيث تدل النجوم على الحوادث التى تحدث معها فى عالم واحد • وما دام الكون كائنا حيا واحدا ، يقوم بين كل أجـزائه تعـاطف ، فان الكون يعبر عن ذاته فى الأشكال التى تكونها حركة الأجرام السماوية ، بحيث يمكن التنبؤ بما سيحدث اذا أمكننا فهم مدلول هذه الأشـكال • فللأشكال التى تكونهـا النجوم فاعليتها ، وهذه الفاعلية هى التى يحدث عنها ما نشاهده من آثار• بل ان للأشكال تأثيرها حتى على الأشياء الأرضية ، لأننـا نخشى أشـكالا معينـة ، ونجتذب بفعل شـكل آخـر • وكل ذلك يستحيـل لو لم يكن للأشكال تأثيرها [1] • فمجرى الحوادث يقضى بأن ينبىء بعضها بالبعض الآخر ، « ذلك لأن الكون واحد ، ولأن الحوادث هى حوادث كون واحد، ولأن كلا من الحوادث يعرف بواسطة الآخـر : العلة يعـرفها المعلول ، والتالى يعرفه المقدم ، والمركب يعرفه أحد عناصره بفضل اتحـاده ببقيـة العناصر » [2] •

والواقع أن أفلوطين يحرص على أن يربط بين الاعتقاد بالتنجيم ، وبين فكرة النظام الكونى الدقيق • فدلالات النجوم فى نظره أمر ضرورى يقتضيه التسلسل العام للقوى الكونية ، وليست النجوم الا وسائط طبيعية تنقل بها القوى العليا الى العالم • وبدون الارتباط التـام بين كل أجـزاء الكون لا يكون للتنبؤ أى معنى • فلما كانت الحركات المفردة فى داخل العالم تتوقف دائما على الكل الشامل ، ففى وسع المرء ، اذا عرف ما يتم فى أهم أجزاء العالم من حركات ، أن يعلم ما يناظرها من حركات أخرى، وذلك مثلما يعـرف الخبير فى الرقص ، اذا رأى موضعا معينا لأجسـام الراقصين، مايرتبط بهذا الوضع من حركات خاصة للأيدى والأرجل[3].

---

(١) IV, 4, 35.

(٢) IV, 4, 39.

(٣) IV, 4, 33.

فالنجوم أشبه بكتاب ترتسم فيه مصائر الناس ومستقبل الحوادث •

واذا كنا الى الآن قد تحدثنا عن النجوم ودلالاتها ، فلنذكر أن النجوم هى حلقة فى سلسلة الوجود ، وأن هناك قوى روحية أخرى يزخر بها العالم • من هذه القوى الجن ، أى تلك الموجودات التى تحتل الموقع المتوسط بين ما هو الهى وما هو أرضى • فالعالم المعقول ذاته قد خلا من الجن ، والنجوم فى مرتبة أعلى منها ، فليست لهـا كما قلنا ذاكرة أو عقل استنباطى ، أما الجن فيعزو اليهم أفلوطين نوعا من الادراك الحسى والذاكرة والتأثير المتبادل ، بل ان لها هى والنفوس فى الهواء لغة تتحدث بها [1] • ويستمر أفلوطين فى سرد سلسلة القوى الروحية التى تعزى الى المحسوسات ، فيقول بوجود نفس للأرض ينسب اليها ادراكاً حسياً مختلفا عن ادراكنا • ويتحدث أفلوطين عن نفس الأرض حديثا مفصلا ، فى الفصلين ٢٢ و ٢٣ من المقال الرابع من التساعية الرابعة ، يبين فيها كيف أن من مظاهر وجود هذه النفس ، ظهور النبات ونموه ، وهو أمر تختص به القوة الغاذية من نفس الأرض •

ولسنا نود أن نطيل الكلام فى تفاصيل هذه الآراء الطبيعية عند أفلوطين لأنها لا تحتل عنده ــ على ما يبدو ــ مكانة كبرى ، بل ننتقل الآن الى الموضوع الأهم ، وهو : هل كان أفلوطين يجارى عصره تماما فى آرائه عن الكون الطبيعى ، وهل لتفكيره فى هذا الباب طابع التقدم أم التأخر ؟

أما أن أفلوطين قد حاول أن يبرر المعتقدات الشائعة فى عصره تبريرا عقليا ــ وفى هذا التبرير استقلال ، بمعنى معين ــ فهذا ما يبين لنا بوضوح اذا تأملنا الأدلة الآتية :

عندما نقارن أفلوطين بمن تلاه فى المدرسة الأفلاطونية المحدثة ، تجده أقل اغراقا منهم فى الايمان بالتنجيم والسحر • ومن رأى

---

(1) IV, 3, 18.

* ثورنديك Thorndike أن اتهام الأفلاطونية المحدثة ، وأفلوطين بوجه خاص ، بالايمان بالسحر والتنجيم والقوى الخفية ايمانا لا تمييز فيه ، هذا الاتهام ناشئ — الى حد معين — عن وجهة النظر المسيحية المعادية ، التى عملت على تفسير المذهب على هذا النحو [1] . ومما يشهد بذلك أن أفلوطين قد عاب على أصحاب الغنوص اعتقادهم بأن فى وسعهم تحريك القوى اللامادية العليا بكتابة طلاسم ونطق كلمات وأصوات معينة ، وهى أمور يقول عنها انها مجرد شعوذة . كما يهاجمهم لاعتقادهم بأن علة الأمراض شياطين خفية ، تطرد بقراءة تعاويذ معينة ، ويؤكد أن الأمراض انما ترجع الى علل طبيعية فحسب [2] .

ثم ان أفلوطين قد حاول أن يعدل نظم علم التنجيم الشائعة فى عصره ، فبدلا من أن يوافق على الرأى القائل ان النجوم هى العلة الفاعلة لحوادث هذا العالم ، رأى أن النجوم تنبئ بهذه الحوادث ، وأنها علامات دالة عليها فحسب . ولا شك أن ذلك التعديل كان جوهريا بالنسبة الى عصره ، حتى ان بعض المنجمين فى القرن التالى ، مثل « ماترنوس » Maternus قد عده عدوا للتنجيم ، وذكر أنه مات ميتة شنيعة جزاء له على هذا العداء [3] .

واذا كنا قد رأينا أفلوطين من قبل يشارك فى التراث اليونانى القديم فى نظرته الى العالم على أنه كل متناسق يسوده النظام والانسجام ، فانه يعود فيؤكد انتماءه الى آبائه الروحيين من فلاسفة اليونان فى نظرته الى تأثير السحر . فقد كان للسحر عنده معنى واسع الى أبعد حد . اذ يمكننا أن نقول ان أى تجمع طبيعى له عنده نصيب من السحر ، وأن أى انفعال ينتاب الانسان ، ويجعله يرتبط بشئ آخر أو ينجذب اليه ،

---

(1) L. Thorndike : A History of Magic and Experimental Science, vol. I, New York, 1929, p. 298.

(2) II, 9, 14.

(3) Thorndike..., p. 302.

هو مظهر من مظاهر السحر [1] ٠ ومن هنا كان قول أفلوطين ان الجانب المادي اللاعاقل في الانسان هو وحده الذى يتأثر بالرقى والتعاويذ ، أما النفس العاقلة ففي وسعها أن تتحرر من كل تأثير للسحر [2] ٠ ولكم كان أفلوطين يونانيا بحق حين قال ان كل من يستسلم لسحر الحب أو العاطفة العائلية ، أو يسعى الى النفوذ والسلطان ، أو أي هدف آخر غير الحق والجمال الخالص ، أو حتى ذلك الذى يبحث عن الحق والجمال فى أشياء خسيسة — كل هؤلاء لا يقلون تأثرا بالسحر عن أولئك الذين خضعوا لتأثير ساحر حقيقى ٠ واذن فلا شيء يتحرر من السحر حقا الا حياة الفكر الخالص [3] ٠ وفى هذا المعنى يكاد السحر أن يكون مرادفا لكل انفعال ينتاب المرء ويفقد فيه قدرته على الفعل الايجابى ، وتضيع تلقائيته وسط الحوادث الخارجية ٠ ولا ينجو من هذا الانفعال السلبى الا التأمل العقلى الخالص ، وهى فكرة أكدها من قبل على أوضح صورة أفلاطون وأرسطو ، وان لم يكونا قد ذكراها فى معرض الكلام عن السحر ٠ فالحكمة هى وحدها التى تعصم من الانقياد للانفعالات العنيفة — تلك هى الفكرة التى توارثها أفلوطين عن فلاسفة اليونان ، وهى التى توجهه فى حديثه هذا عن السحر ٠

والى هذا الحد رأينا تفكير أفلوطين يبدو على شيء من الاستقلال بازاء الخرافات الشائعة فى عصره ، غير أن هذا الاستقلال لم يكن يمثل الا قدرا ضئيلا من آرائه الحقيقية ، وهو ذاته ينطوى على نوع من الايمان الخفى بتلك المعتقدات الشائعة ، هذا فضلا عما صرح به من ايمان بهذه المعتقدات ٠

فكثير من آراء أفلوطين التى يبدو فيها مخالفا لخرافات عصره ،

---

(١) Zeller : Ibid..., S. 684.

(٢) IV, 4, 43.

(٣) IV, 4, 44.

انما هى فى الواقع سلاح ذو حدين : تكشف من جهة عن استقلاله عن هذه الخرافات ، ومن جهة أخرى عن تعلقه بها وتأييده لها • ومن قبيل ذلك ، قوله ان النجوم تنبىء ولا تحدث أو تسبب • فهذا القول يمكن أن يفسر على أنه محـاولة منه لتبرير التنجيم وربطه بمذهبه العـام ، بحيث يصبح للتنجيم أساس عقلى متين • فالاستدلال على الأحداث من أشكال النجوم يرتبط برأى أفلوطين العام فى الكون والألوهية ، لأنه يقوم على أساس فكرة التعاطف والتوافق بين كل أجزاء العالم • ومعنى ذلك تدعيم التنجيم والتنبؤ ، وبناؤهما على أسس أمتن •

كذلك قوله ان الفكر وحده هو الذى يخلص من تأثير السحر ، وهو القول الذى رأيناه من قبل دليلا على تعلق أفلوطين بالروح العقلية الكامنة فى التفكير اليونانى • فهذا الرأى أولا ينطوى على الايمان الكامن بحقيقة السحر وتأثيره مع استبعاد هذا التأثير من مجال العقل • واذا كان فى وسعنا أن نفسر هذا الاستبعاد بأنه دليل على قوة النزعة العقلية لديه ، ففى استطاعتنا أيضا أن نفسره على أنه تدعيم وتأييد للسحر • اذ أن قوله ان حياة العقل الخالصة لا تتأثر بالسحر أو بالنجوم ، هو فى الواقع محاولة منه للتوفيق بين الاعتقاد بالسحر والتنجيم وبين حرية الارادة الانسانية ، وبهذا وصل الى موقف يشبه الى حـد كبير موقف المسيحيـة فى أوائل العصور الوسطى ، اذ اعتقد كثير من آباء الكنيسة بأن التنبؤ حقيقة واقعة، وأكدوا مع ذلك أن النفوس التى تنفض علائقها بالعالم المحسوس ــ أى تحيا حياة مسيحية خالصة ــ تتخلص من تأثير النجوم [1] •

فاذا حللنا موقف أفلوطين فى مسـألة التنجيم على حقيقته وجدناه فى الواقع لا يهدف الا الى محاربة الرأى القائل بأن النجوم علل للشر أو أن لها قوى شريرة ، أما الاعتقاد فى تأثيرها ونبوءاتها فقد زاده تدعيما، ولا جدال فى أنه قد دعم علم التنجيم حين وفق بين الحرية الانسانية ،

(1) Thorndike..., p. 306.

وبين التأثير الهام للنجوم ، بحيث أمكن أن يستمر هذا العلم قائما فى عصور كانت تحارب السحرة وتنكل بهم تنكيلا شديدا .

وذهب أفلوطين فى تبرير المعتقدات الشائعة فى عصره الى حد أنه برر الديانات المعاصرة له بنفس الأساس الفلسفى . فعبادة الأوثان يمكن أن يصبح لها مكانها فى مذهبه : اذ أنه لما كان التعاطف هو الظاهرة الأساسية فى الكون ، فان كل شىء ينجذب الى ما هو قريب منه أو مشابه له ، وبهذا تنجذب الآلهة الى الصور أو الأوثان لأنها مماثلة لها ومرتبطة بها فى علاقة تماثل علاقة العالم المحسوس بالعالم المعقول [1] .

وعلى نفس هذا النحو يفسر أفلوطين الصلاة والدعوات . فهو يؤكد أن النجوم لا تستمع الى دعواتنا ، ولا تتذكرها ، ولا تحققها بارادتها ، ولا تدرك — بوجه عام — أى شىء أرضى . وانما تتحقق الدعوات تبعا للضرورة الطبيعية . فلما كان لكل ما فى العالم نفس ، فليس هناك ما يمنع من أن تنجم عن حركات من يدعو ، استجابة أو نتيجة مطابقة لها من جانب النجوم السماوية التى يتجه اليها الدعاء ، وذلك بمجرد التطابق بين الحركات ، والتشابه بين جزئين متناظرين فى الكون ، دون أن تتدخل السماء بتفكيرها أو ارادتها الواعية [2] . وبهذا تندرج الصلاة والدعاء بدورهما تحت فكرة أعم ، هى فكرة التعاطف الكونى .

واذن فكل مجهود أفلوطين فى هذا المضمار هو محاولته تبرير المعتقدات الشائعة تبريرا عقليا . وفى التبرير العقلى ولا شك تثبيت لهذه المعتقدات وتدعيم . واذا قيل ان كثيرا من الرواقيين قد آمنوا بنفس النظريات التى حاول أفلوطين أن يبرر بها العقيدة الشائعة ، فلنذكر أن أفلوطين كان أكثر منهم افتقارا الى الروح النقدية فى هذا الباب ، حتى حفلت كتاباته ، وخاصة التساعية الرابعة ، بالحديث عن السحر والتنجيم

---

(1) IV, 3, 11.

(2) IV, 4. 41.

والتنبؤ والجن ، وهى كلها معان لم تعرفها الفلســفة اليونانية فى عصرها الذهبى الا نادرا •

ولقد حاول تسلر أن يلتمس لأفلوطين عــذرا عن قصــور تفكيره فى الأبحاث الطبيعية ، على أساس القول ان موضع الجمال فى عالم الظواهر ليس الا ما يحفــل به من قوى روحية تبعث فيــه النظام والانسجام ، أما المادى بما هو مادى فلا يبدو فى نظره الا على أنه تشويه لهذه الطبيعــة العليا ، وليس شرطا ايجابيا لفاعليتها • ومن هنا لم يكن يبحث فى الأمور الطبيعية أبحاثا مفصلة ، وكانت دراساته القليلة فى هذا المجال تفتقر الى الدقة [1] • غير أن هذا الدفاع من جانب تسلر لا يقوم على أساس متين• فالواقع أن أفلوطين قد أفاض فى بحثــه عن الكون الطبيعى والنجوم ، والتساعية التى تقدم هنا ترجمتها تشغل منها الأبحاث الطبيعية جزءا غير قليــل • ونحن لا ننكر أن الطابع العــام للعصر كان يتجه الى الايمــان بالخرافات • غير أنه لم يكن ينتظر من فيلسوف عميق مثل أفلوطين أن يحرص كل الحرص على تبرير الخرافات الشائعة وربطها بمذهبه العقلى العام •

وأبسط نتيجة لهذا الضعف فى تفكير أفلوطين ، أن الفلســفة قد أخذت تسمح للخرافات بالتغلغل فى أبحاثها الخاصــة ، وبدأت العناصر الغريبة تختلط بالأبحــاث العقلية ، حتى كاد العقل أن يخــلى الطريق للأوهام ، فكان لذلك أسوأ الأثر على العقول فى العصور التالية •

ولحق العلم بدوره أكبر الضرر ، اذ أن العلم الطبيعى الذى كان قد أخذ يحاول الانفصال عن الفلسفة فى أواخر عهود الفلسفة اليونانية، قد عاد الى الاندماج بها مرة أخرى بتأثير الأفلاطونية المحدثة ، وكان فى

---

(1) Zeller..., S. 619.

هذا الاندماج أبلغ الضرر بتطور العلم [1] • ولو كانت حركة الانفصال هذه قد استمرت في سيرها الطبيعي ، لكان من الجائز أن تسبق النهضة العلمية الى الظهور قبل موعدها المعروف بكثير • وهكذا عاد الفلاسفة يدعون التدخل في كل مظاهر الطبيعة ، ويوهمون أنفسهم بأن فى وسعهم شفاء المرضى ، واستخدموا السحر ورقيه وتعاويذه بلا تمييز ، وأخذ الاعتقاد بالجن والارواح والمعجزات يقتحم كل ميادين البحث الانساني ، فطردت شياطين هذه المعتقدات العقل الصحيح من مجاله وأحلت الخرافة محله • واذا قيل ان هذا الأثر السيء لم يكن قد اتضح بعد بأجلى مظاهره عند أفلوطين ، فلا شك في أن فيلسوفنا لم يفعل شيئا يحول دون انتشار هذه الخرافات من بعده انتشارا مريعا ، بل ربما كانت آراؤه الطبيعية قد ساعدت على ذلك في بعض الأحيان •

(1) Handbuch der Geschichte der Medizin. Hergg. von Neuburger und Pagel. Jena 1902, 1er Band. S. 453.

طبيعة النفس وماهيتها

نقد المادية الرواقية :

للبحث فى طبيعة النفس عند أفلوطين وجهان : وجه سلبى ينقد به الآراء السابقة ، ووجه ايجابى يعرض به آراءه الخاصة • وسنبدأ بالجانب السلبى الذى ينقد فيه المادية الرواقية ، وكذلك رأى أرسطو والفيثاغوريين فى النفس ـ وبذلك نمهد للبحث الايجابى فى ماهية النفس كما يراها أفلوطين •

ولقد كان ضروريا لأفلوطين أن يعرض لفكرة لامادية النفس فى بحثه لموضوع خلودها ، اذ أن من أكبر الأسس التى يقوم عليها اثبات خلود النفس ، القول بلاماديتها ، وذلك منذ أن وضع أفلاطون براهينه المشهورة على خلود النفس وخاصة فى « فيدون » • فاذا ثبت أن النفس لامادية ، أصبح القول بخلودها هينا ، لأن الفساد يسرى على ما هو مادى فحسب •

وهكذا نجد أفلوطين يفرد أكثر من نصف المقال السابع من هذه التساعية ، وهو المقال الذى يبحث فى موضوع «خلود النفس» ، لدحض القول بمادية النفس ، وهو القول الذى اشتهر خاصة عند الرواقيين • والواقع أن هذه الفصول المتلاحقة ، التى تتسلسل منطقيا الى حد بعيد ، هى من أدق أجزاء هذه التساعية ، وتمتاز براهينها بالتماسك وبالدقة المنطقية ، وبتتبع كل فروع المناقشة واستنفاد جميع أوجهها •

فالرأى المتطرف الذى يحرص أفلوطين منذ البداية على تفنيده ، هو الرأى القائل بأن النفس مادية . وطريقة تفنيده للمادية هى أن يفترض مع القائلين بهـا ان النفس جسـمية بحق ، ثم يستخلص النتائج الممتنعة التى تترتب على ذلك . ورغم أنه قد وجه عنايته الى تفنيد الرواقية بوجه خاص ، فانه لا ينسى أن يخص الأبيقورية ببعض حديثـه ، حين ينقـد أولئك الذين يرون النفس متكونة من تجمع ذرات أو أجزاء لا تتجزأ . فلو صح هذا ، فكيف نفسر ظاهرة التعاطف والتضافر بين جميع أجزاء النفس ؟ ان الذرات بطبيعتها تنفصل كل منها عن الأخرى ، واذا تجمعت فانما تدخل فى « علاقات خارجية » فحسب ، كما نقول الآن فى مصطلحنا الفلسفى الحديث . واذن فلا يمكن أن تتداخل هذه الذرات ، أو تتحد فيما بينها على النحو الذى نراه فى النفس المتعاطفة المتوحدة [1] .

أما الرواقية ، فهى التى اشتهرت من بين سائر المدارس المادية فى هذا الباب . فالنفس عندها جسمية ، وان كان جسمها من طبيعة أرق ، هو نفس تتخلله النار ، أى مزيج من الهـواء والنـار يتحـرك بذاته ، وجوهرها النار الالهية المستمدة من زيوس . وهى فى رأيهم تشتمل على جزء مدبر مقره هو القلب ، ومن القلب تتفرع الأنفاس السبعة التى تحيى أعضاء الحس والحركة والصوت .

ويفند أفلوطين مادية الرواقيين ببراهين مفصلة هى :

١ ــ من الصفات الضرورية للنفس ، الحياة ، لأن النفس هى مبدأ الحياة فى الجسم الذى تتحد به . ولكن أى جسم لا يملك فى ذاته حياة ، واذا اتصف بالحياة فانما تكون هذه حياة مستفادة فحسب . فاذا لم يكن للأجسام فى ذاتها حياة فمن المحال أن تنشأ عن تجمعها الحياة [2] ، لأن تجمع غير الحى لا يخلق الحياة .

---

(١) IV, 7, 3.

(٢) IV, 7, 2.

وقد يرد على ذلك بأن الجسم ليس متجانسا تمام التجانس ، وانما ينقسم الى هيولى وصورة ، وأن الصورة هى مبدأ الحياة فيه ، وهنا يجيب أفلوطين بأن الصورة فى هذه الحالة اما أن تكون جوهرا قائمـا بذاته أو لا تكون ـ فان كانت جـوهرا كانت هى النفس غير المادية ، لأنها مبـدأ آخر مستقل عن الهيولى . وان لم تكن جوهرا ، وانما مجرد صفة أو حال متعلق بالهيولى ، لكانت عاجزة عن أن تضفى الحياة على ذاتها ، لأنها شىء لا قوام له ، بل يقوم فى الهيولى .

٢ ـ ويكمل ذلك البرهان أن نتساءل : هل فى وسع الهيولى أن تجلب لذاتها الحياة ؟ ان الهيولى ليست هى التى تعطى لذاتها صـورة ، لأن من يعطى الصورة لا بد أن يكون مبدأ منظما ، والهيولى عاجزة عن أن تنظم نفسها بنفسها . ولو قلنـا ان ما يبعث النظام فى الكون مادة من أى نوع ، ولتكن هواء أو نفسا كما يقول الرواقيون ، فان العقل والنظام سيختفى تماما من الكون ، ولا يسوده الا الاضطراب والتخبط . فوجود النظام فى العالم برهان آخـر على أن النفس لا يمكن أن تكون مادية ، بل ذات طبيعة معقولة .

٣ ـ لو افترضنا جسمية النفس ، فلن نسـتطيع أن نفسر ظاهرة هامة من ظواهر الحياة ، وهى ظاهرة النمو . ففى هذه الحالة سيتم النمو بواسـطة اضـافة جسم جـديد ، اما من نوع النفس (التى افترضـنا جسميتها) ، واما غير حى . ففى الحالة الأولى سنتساءل « من أين يأتى، وكيف يدخل ، وكيف يضاف ؟ » وفى الحالة الثـانية سنتسـاءل « كيف ينتقل الى الحياة ، وكيف يكون على وفاق مع ذلك الجزء من النفس الذى يوجـد من قبل ؟ »[1] ، لا شـك أن الجـزء الذى يضـاف يحتـاج الى قوة أخـرى خارجة ، حتى تتم وحدته مع الجـزء الأول ، والا لتبددت

(1) IV, 7, 5.

النفس وتعددت أجزاؤها . وقد يقال ، للتدليل على أن مبدأ الحياة قد يكون جسما كالنفس أو الدم ، ان الكائن الحى يهلك اذا ما فارقه هذان الجسمان . غير أن هذا ليس دليلا على أنهما معا ، أو أحدهما ، مبدأ الحياة . فكون الحياة تستحيل بدونهما ، ليس معناه أنهما قوام النفس [1] . فالحياة تستحيل بدون الكبد أو الأمعاء مثلا ، ولكن ليس معنى ذلك أن قوام النفس هو الكبد أو الأمعاء . فلا يمكن أن تكون النفس واحدا من هذه الأجسام .

٤ ـ للأجسام عادة طبيعة واحدة ، أى أن الجسم لا يقبل الامتداد ، بينما النفس تقوم بأفعال متضادة ، وتنتج عنها آثار مختلفة ، أى أنها تقوم بأفعال يعجز عن اتيانها الجسم [2] .

٥ ـ واذا كان الجسم يتصف أساسا بأنه ذو مقدار ، فلسنا نستطيع أن ننسب هذه الصفة الى النفس ، لأنها ان كانت ذات مقدار ، فستنقسم الى أجزاء . وكل جزء منها اما أن يكون نفسا كالمجموع، واما ألا يكون. فان قيل انه نفس ولا يختلف فى ذلك عن المجموع ، فما قيمة الكم فى هذه الحالة ؟ وما قيمة جعلنا النفس ذات مقدار وذات عظم ؟ ان زيادة الكم أساسية فى الأشياء ذات المقادير ، ومع ذلك فهى لم تغير من الأمر شيئا فى حالة النفس ، أى أن كونها ذات مقدار هو صفة لا جدوى منها. وان قيل ان كل جزء من النفس ليس نفسا ، فلن يكون مجموع هذه الأجزاء نفسا ، لأن كلا منها غير حى . فالنفس اذن ليست بذات مقدار ، ودليل ذلك ما نراه من أن انقسام النفس بالتوالد لا يؤثر فيها . فالجزء فيها معادل للكل ، أى أن مقولة الكم والمقدار لا تسرى عليها ، وهذه كما رأينا مقولة أساسية للأجسام [3] .

وما يقال عن النفس بوجه عام ، يقال أيضا عن قوى النفس .

---

(١) IV, 7, 8.
(٢) IV, 7, 5.
(٣) IV, 7, 4.

فينبغي ألا تكون قـوى النفس جسـمية ، لأن الكيف بطبيعتـه لا يتغير بالتقسيم ، « فمثلا ان كانت حلاوة العسل لا تقل فى كل جزء عنها فى الكل ، فينبغي ألا تكون الحلاوة جسما » [١] فالقوى كالكيفيات ، ليست بذات مقدار ، وبالتالى ليست أجساما . ولدينا على ذلك الدليل العملى : وهو أن القوى لا تتناسب مع الامتداد أو المقدار ، فقد تعظم القـوة مع صغر المقدار ، أو العكس .

٦ ــ والنفس تتخلل الجسم فى كل موضع منه ، فان كانت جسما ، كان علينا أن نقول ان هناك جسما يتخلل الآخر فى كل موضع منه ، أى يختلط به اختلاطا تاما . وتعريف الخليط التام أنه هو ذلك الذى يحل فيه أحد الجسمين فى نفس المحل الذى يحل فيه الآخر ، ولا يزداد حجم الأول عندما يضاف اليه الثانى [٢] . غير أن هذا الخليط التام بين الأجسام مستحيل ، لأن الجزء فيه سيكون مساويا للكل ، وهو محال كما بينا من قبل . واذن فلا يمكن أن يكون هناك خليط تام الا بين جسم وشىء آخر من طبيعة لامادية . ولما كانت النفس تتخلل الجسم تخللا تاما ، فهى اذن غير مادية .

٧ ــ والقول بجسـمية النفس يستتبع القـول بانقسـامها ، وهذا يؤدى الى العجز عن تفسير ظاهرة الاحساس . فالاحساس لا يمكن أن يتم الا على أساس وحدة النفس . حقا ان كل عضو من أعضـاء الحس لا يدرك الا نوعا واحدا من المحسوسات كاللون أو الصوت أو الطعم ، غير أن المرء لا يدرك كلا من هذه الاحساسات على حدة ، بل يكون منها جميعا صورة واحدة عامة ، ويجمع كل الاحساسات فى وحدة لا يقوم بها أى جزء على حدة [٣] . فينبغى اذن لكى يتم الاحساس ، ألا تكون النفس منقسمة كالأجسام .

---

(١) IV, 7, 8 (1).
(٢) IV, 7, 8 (2).
(٣) IV, 7, 6.

وفضلا عن ذلك فكيف يتم الاحساس لو كان القائم به جسما ؟ انه سيتم كما تنطبع العلامة على الشمع بواسطة الخاتم • وهذا الانطباع اما أن يكون متغيرا ، يتبدد بعد قليل ، وعندئذ لا تعود تتذكر ما حدث من قبل ، أو أن يكون ثابتا ، فلا يمكن أن تنطبع علامات أخرى جديدة، الا اذا شوهت الانطباعات السابقة ، بينما الاحساس يقتضى — لو كان يتم بانطباع علامات — أن تنطبع علامات جديدة كلما وردت احساسات جديدة • فتفسير الاحساس والذاكرة ماديا هو تفسير فاشل من كل الوجوه • وسنعود الى مناقشة هذا الموضوع عند الحديث عن الاحساس والذاكرة •

٨ — واذا كان الاحساس — الذى يستخدم فيه الجسم بجانب النفس ، لأنه لا يتم بدون الحواس — اذا كان الاحساس لا يفسر الا على أساس القول بأن النفس لامادية ، فالأحرى ألا يكون التفكير ممكنا على الاطلاق اذا افترضنا مادية النفس ، لأن التفكير بطبيعته لا يتم باستخدام الجسم • فالجسم يتصف أساسا بالامتداد والقابلية للانقسام ، فمن المحال أن يتسنى له التفكير فى غير الممتد وغير المنقسم ، وهى صفات المعانى العقلية • والأفكار بطبيعتها مجردة ، ولا يمكن أن تقوم مادة بتجريد فكرة عن المادة [١] •

كذلك الحال فى القيم ، كالخير والجمال ، والفضائل الأخلاقية ، كالعدالة أو الشجاعة • فهذه كلها لا يمكن أن تفسر على أساس افتراض مادية النفس • فالمادية لا شأن لها بالتقويم والتفضيل ، بينما كل هذه المعانى تفترض « التقسيم تبعا للرتبة » ، أى ما نسميه بالقيمة فى المصطلح الحديث •

---

(١) IV, 7, 8.

(٢) Ibid.

نقد الفيثاغورية ومذهب أرسطو :

ولا يكتفى أفلوطين بهـذا النقـد المفصـل ، الذى يفنـد به زعم الرواقيين بأن النفس مادية ، بل ينتقل الى نقد الرأى الفيثاغورى ورأى أرسطو فى ماهية النفس . ذلك لأن أفلوطين ، حرصا منه على أن يجعل ماهية النفس عقلية بريئة من المادة ، لا يكفيه أن يفند آراء الماديين ، بل يحرص على نقد أولئك الذين جعلوا النفس مرتبطة بالمادة ارتباطا وثيقا ، وان لم يقولوا انها هى ذاتها مادية ، ومن هؤلاء الفيثاغوريون فى قولهم ان النفس انسجام للأجسام ، وأرسطو فى قوله ان النفس كمال للجسم.

١ ـ فقول الفيثاغوريين بالانسجام معناه أن النفس صفة من صفات الجسم لأن الانسجام احدى الخصائص التى تتصف بها الأجسام. ولو كانت النفس انسجاما للجسم لما أمكنها أن تقف فى سبيله وتفرض عليه أحكامها. كمـا أن النفس جـوهر ، والانسـجام ليس له قـوام جوهرى . ثم ان الانسجام يقتضى دائمـا علة فاعلة للقيام به ، وليس هو ذاته فعالا ، أى أنه لا بد من وجـود نفس قبل الانسـجام ، تضـفى هى الانسجـام على الجسم .

٢ ـ وقول أرسطو ان النفس « كمال أول الجسم طبيعى عضوى له حيـاة بالقوة » هذا القـول يجعل من النفس صـورة لنوع معين من الأجسام ، هو النوع الذى حدده فى التعريف . وعيب الفكرة القائلة بأن النفس كمال enteleheia انها تجعل النفس مرتبطة بالجسم ومتوقفـة عليه ، لأن الكمال لاصق بالجسم ومعتمـد عليـه ، وان لم يكن هو ذاته جسما . والواقع أن أرسطو ذاته ، كما لاحظ أفلوطين ، قد اضطر الى افتراض مبدأ آخر بجـانب النفس التى رآها كمالا للجسم العضـوى ، هو العقل ، الذى رآه مفارقا وخالدا . فالفكر يستلزم ألا تكون النفس كمالا مرتبطا بالجسم ومتوقفا عليه ، وكذلك الاحساس لا يمكن أن يرتبط بالجسم كما أثبتنا من قبل ، والنمو فى النبـات لا يفترض نفسـا مرتبطة

بجسم النبات ، لأن النفس تظل ثابتة بينما يتغير جسم النبات على الدوام. ففكرة الكمال مرتبطة بجسم واحد بعينه ، ومن المحال أن يفسر انتقال النفس بين عدة أجسام كما في النبات والحيوان ، بهذه الفكرة [1] .

وهكذا يصر أفلوطين على ألا يجعل النفس مرتبطة بالجسم ومتوقفة عليه بأن معنى من المعاني ، سواء أكانت له انسجاما أم كمالا . فهو يأبى أن يعدها صفة أو كيفية تعتمد على الجسم ، بل يؤكد أنها جوهر قائم بذاته ، مستقل من الجسم ، ايجابي فعال ، طبيعته الأصلية مضادة تماما للطبيعة الجسمية لأنها تنتمي أصلا الى عالم المعقولات ، وان كانت في عالمنا هذا ترتبط بجسم وتمارس فاعليتها عليه .

ماهية النفس عند أفلوطين :

يصنف أفلوطين الموجودات من حيث القابلية للانقسام الى موجودات من طبيعتها أن تكون منقسمة ، وأخرى ليس من طبيعتها أن تقبل الانقسام ، وثالثة تجمع بين الطبيعتين . ومن قبيل النوع الأول ، أي القابل للانقسام بطبيعته ، الحجوم الحسية والكتل المادية . أما النوع الثاني ، الذي لا يقبل انقساما على الاطلاق ، فمن أمثلته الأفكار العقلية ، التي لا توجد في محل [2] . وأساس التمييز بين النوع الأول والثاني هو أن نتساءل : هل كل جزء من الشيء في هوية مع بقية الأجزاء ، وهل يصح أن نقول ان الجزء فيه أقل من الكل بالضرورة ؟ فان كان الجواب بالايجاب ، كان الشيء قابلا للانقسام بطبيعته ، وان كان بالسلب كان غير قابل للانقسام ، لأن المعقولات ليس فيها جزء ولا كل ، ولا تنطبق عليها معاني الأصغر والأكبر .

وهناك ماهية ثالثة تجمع بين الطبيعتين ، وتتمثل في النفس. فالنفس منقسمة ولا منقسمة في نفس الآن . وقد عبر أفلاطون عن هذا المعنى

---

(1) IV, 7, 8 (5).
(2) IV, 2, 1.

في محاورة طيماوس فقال « من النفس التي لا تتجزأ ، والتي هي فيهوية دائمة مع ذاتها ، ومن تلك التي تغدو منقسمة في الأجسام ، تكونت ماهية ثالثة بين الاثنين »[1] • ووجد أفلوطين في هذه العبارة ما يتفق مع مذهبه الذي يجعل للنفس مرتبة وسطى بين الموجودات ، فعلق عليها تعليقا مفصلا نستشف من خلاله رأيه الخاص في ماهية النفس •

فالنفس قريبة من المعقولات ، تليها مباشرة في المرتبة• وهي تستمد عدم انقسامها من المعقولات لقربها منها • غير أن من طبيعة النفس ألا تظل دائما مع المعقولات ، ولا لما اختلفت عنها ، بل انها تحل ضرورة في بدن• وهكذا يسرى عليها الانقسام في الأبدان ، فتجمع بين الطبيعتين : « فهي منقسمة لأنها في كل جزء من أجزاء البدن الذي توجد فيه ، وهي لا منقسمة لأنها توجد بأكملها في جميع الأجزاء وفي كل جزء معين من ذلك البدن »[2] ، فورود النفس الى الأبدان هو الذي أدى الى انقسامها، لأن البدن المنقسم بطبيعته لا يمكن أن يقبل النفس غير منقسمة ، أما لو ظلت النفس في ذاتها ، فستكون غير منقسمة بالضرورة •

والدليل الذي يبرهن به أفلوطين على أن النفس غير تامة الانقسام، هو تلك الوحدة العضوية والنفسية التي تسود الكائن الحي ، بحيث يحس كله بأي مؤثر يقع على جزء معين من جسمه ، مما يقطع بأن النفس ليست أجزاء منفصلة تمام الانفصال ، وانما وحدة واحدة لا امتداد فيها ولا أجزاء • والقول بعدم انقسام النفس الى أجزاء منفصلة ، يستتبع حتما رفض الرأي الرواقي ، القائل بوجود جزء رئيسي أو مدبر للنفس، تنتقل اليه كل الاحساسات التي تؤثر في سائر أجزائها بالتدريج[3] • على أن النفس كذلك لا يمكن أن تكون تامة الوحدة ، لأنها لو كانت

---

(1) Timaeus 35 A.

(2) IV, 2, 1.

(3) IV, 2, 2.

كذلك لما بعثت الحياة فى كل أجزاء البدن الذى تشغله • واذن فهى جامعة بين الانقسام وعدم الانقسام •

ولهذا القول بجمع النفس بين الطبيعة المنقسمة واللامنقسمة نتيجة على أعظم جانب من الأهمية فى مذهب أفلوطين • فالنفس بهذا المعنى تحتل الموقع الأوسط فى تسلسل الموجودات ، أى أنها حلقة الاتصال بين العالم المعقول والعالم المحسوس • فالنفس لم تكن منقسمة وهى تحيا فى العالم المعقول ، أما بعد هبوطها الى الأبدان فانها تتخذ صفة جديدة بجانب صفتها السابقة ، وهى القابلية للانقسام • وان احتفاظ النفس فى عالمنا هذا بالصفتين معا لدليل على أن النفس ، وان كانت قد هبطت الى العالم المحسوس ، فانها تظل على صلة بالعالم المعقول ، الذى وردت منه• ففى النفس جزء يظل على الدوام مرتبطا بمصدره الأعلى [1]•

فاذا كانت النفس تحتل هذا الموقع الوسط ، فان لدراسة النفس ، كما لاحظ أفلوطين ذاته ، أهميتها القصوى ، اذ أنك لو درست العالم المعقول وحده ، فسيظل العالم المحسوس غائبا عن ذهنك ، ولو اكتفيت ببحث العالم المحسوس، فلن يرتقى ذهنك الى العالم المعقول على الاطلاق• أما دراسة النفس فتعين الباحث فى الاتجاهين معا « اتجاه الأشياء التى تتخذ من النفس مبدأ ، واتجاه الأشياء التى ترد منها النفس » [2] • ومن هنا كانت دراسة النفس هى حجر الزاوية فى مذهب أفلوطين ، اذ تفتح أمامنا مجال الجمع بين كل أطراف المذهب • وان بحث طبيعة الموجود الذى يتوسط بين العالمين المعقول والمحسوس ، ليكشف لنا ضرورة عن هذين العالمين ، وبهذا نصل الى معرفة كل المبادىء المتدرجة عن طريق دراسة هذا المبدأ الوسط •

---

(1) IV, I.

(2) IV, 3, I.

النفس الكلية

ينبغي علينا قبل أن نبحث في أنواع النفوس ، وفي النفس الجزئية أن نشرح رأى أفلوطين في مسألة وحدة النفوس • فهل النفوس كلها تكون نفسا واحدة ؟ ذلك هو الموضوع الذى يبحثه أفلوطين بوجه خاص في مستهل المقال الثالث وفي المقال التاسع من هذه التساعية • ولهذا الموضوع أهميته ، اذ أننا لو لم نعرف رأى أفلوطين في هذا الصدد ، فربما توهمنا من كلامه عن أنواع مختلفة من النفوس ، كالنفس الكلية، ونفوس الأفراد ، أن كلامن هذه النفوس مستقلة عن الأخرى تماما ، وأن الكثرة المطلقة تسود عالم النفوس • ولما كان هذا أبعد الآراء عن تفكير أفلوطين ، فعلينا أن نبحث بأى معنى تكون النفوس عنده واحدة ، وبأى معنى يجوز لنا أن تتكلم عن أنواع مختلفة منها ، وما هي علاقة هذه الأنواع بعضها ببعض •

ان أول ما يتبادر الى ذهننا في هذا الصدد ، هو أنه ما دامت النفس الفردية تتخلل بأسرها كل موضع من مواضع البدن ، فلا بد أن تكون النفس الكلية موجودة بأسرها في كل جزء من أجزاء الكون ، أى أن تكون كل نفس فردية صادرة عن منبع واحد هو النفس الكونية ، وبهذا تتحقق وحدة النفوس • غير أن الاعتراض الذى يواجهنا في هذه الحالة هو : اذا كانت النفس مبدأ الاحساس والتفكير ، فان نفوس الأفراد لو كانت كلها واحدة ، لأحست وفكرت كلها على نحو واحد ، بحيث يحس كل منا نفس احساس الآخر ، ويعلم كل أفكاره •

ويرد أفلوطين على هذا الاعتراض بقوله ان وحدة النفوس لا تتنافى مع اختلاف الاحساسات والأفكار من فرد الى فرد ، اذ أن منشأ هذا الاختلاف هو تباين الأجسام • فصحيح أن نفس كل فرد مماثلة لنفس الآخر ، غير أن المركب من النفس والجسم هو فى كل منا مختلف عنه فى الآخر [1] •

وهنا قد يثار اعتراض آخر على فكرة وحدة النفوس ، هو أن النفوس لو كانت واحدة بحق ، فلن نستطيع الكلام عن أنواع مختلفة من النفوس ، كالنفس العاقلة والنفس الحيوانية ، والنفس الغاذية • ولكن أفلوطين يرد على ذلك بأن النفس ليست واحدة وحدة مطلقة « فليس معنى كون النفس واحدة ، أنها لا تشارك فى الكثرة قط • (اذ أن هذه صفة لا يجب أن تنسب الا الى الموجودات العليا) • وانما نعنى أن النفس واحدة وكثيرة فى آن واحد • » [2] ففى وسعنا أن نتكلم عن كثرة من النفوس بوجه من الوجوه ، غير أن هذه الكثرة ترد بدورها الى الوحدة ، لأن كل أنواع النفوس هذه مستمدة من النفس الكونية •

وبعد هذا الرد يظل هناك سؤال آخر ، فعلى أى نحو تنشأ النفوس الكثيرة عن النفس الواحدة ؟ من المحال أن نتحدث هنا عن انقسام فى المقدار ، كذلك الذى يحدث فى الأجسام • فالجسم حين ينقسم بمقداره الى أجزاء ، يفقد كيانه ويبدده فى هذه الأجزاء التى انقسم اليها • أما فى حالة النفس ، فمن المحال أن نتصور تبدد جوهر النفس الأولى وتشتته بين النفوس الفردية التى تنقسم اليها •

فلا يمكن أن تكون النفس الجزئية جزءا من الكلية ، بالمعنى الرياضى لكلمة « جزء » ، لأن الجزء فى الأعداد أقل من الكل بالضرورة، والمقدار والكم يلعب فيها الدور الأساسى • وقد بينا من قبل أن النفس

(1) IV, 9, 2 — IV, 3, 8.

(2) IV, 9, 2.

لا تسرى عليها مقولة الكم ، وأنها لا مقدار لها ، وبالتالى فليس الجزء فيها أصغر من الكل . وهكذا ينقد أفلوطين الرأى الفيثاغورى الذى يجعل علاقة النفوس بعضها ببعض علاقة عددية . وكما أن الأعداد ، أى الكم المنفصل ، تختلف فى مقدارها فكذلك يختلف الكم المتصل فى المقدار ، وقد يختلف فى النوع ، فالجزء من المثلث ليس مثلثا بالضرورة . والجزء من المستقيم هو مستقيم حقا ، ولكنه أقل من الأول فى المقدار [1] .

كما أن النفس الجزئية لا يمكن أن تتصل بالكلية كما تتصل القوة الواحدة بالنفس الكاملة ، أى لا يمكن أن تكون النفوس الجزئية أشبه بقوى للنفس الكلية لأن كل نفس جزئية تمتلك فى ذاتها كل القوى [2].

وأيا كان المعنى الذى نحاول أن نفسر به علاقة النفس الكلية بالنفس الجزئية ، فعلينا دائما أن نتذكر أن لهذه العلاقة شرطين أساسين. أولهما ألا تفقد النفس الكلية ذاتها فيما تنتجه ، وثانيهما أن تكون النفس الجزئية صادرة عن النفس الكلية وحدها ، وألا تكون مستقلة فى نشأتها عنها .

فعلينا اذن أن نبحث عن طريقة نفسر بها العلاقة بين النفس الكلية والنفوس الجزئية ، دون أن نخل بهذين الشرطين . وتلك فى الواقع هى المشكلة الأساسية فى مذهب أفلوطين . ففى كل مرحلة من المراحل التى يتدرج فيها الوجود نرى مبدأ ينشأ عنه مايليه فى المرتبة ، دون أن يفقد هو ذاته أو يبددها فيما نشأ عنه. فمشكلة النفس منهذه الناحية لن تكون الا صورة من صور المشكلة الكبرى ، وهى نشأة الكثرة عن الواحد الأول ، مع بقاء الواحد فى ذاته. والحل الذى يلتمسه أفلوطين دائما لهذه المشكلة هو فكرة الصدور أو الفيض . فالنفس الأولى ، كالواحد ،

---

(١) IV, 3, 2.

(٢) IV, 3, 3.

تفيض من ذاتها وتنشأ عنها بقية النفوس ، ولكنها لا تفقد جوهرها ، وتهب من ذاتها لما يأتي بعدها ، دون أن تتبدد فيه .

وفي هذا الصدد يأتي أفلوطين بتشبيه كان يمكننا أن نغفله لو كانت أهميته مستمدة من كونه تشبيها فحسب . ولكن الواقع أن لذلك التشبيه أهمية كبرى من حيث هو يكشف عن فكرة كامنة لو كان أفلوطين قد توسع فيها على النحو الكافي ، لأمكننا أن نؤكد أنه قد استبق بها الفلسفة المثالية الحديثة في فكرة من أهم أفكارها . فهو يشبه صدور النفوس المختلفة عن نفس واحدة مع بقاء النفس الواحدة في هوية مع ذاتها ، يشبهه بانقسام العلم الكلي الى أجزاء تستمد منه مع بقاء العلم على كليته وشموله . فكل جزء من العلم ينطوي على الكل بالقوة. ونستطيع أن نقول عن كل جزء من العلم: « ان كل الأجزاء الأخرى تتلوه وتوجد فيه بالقوة على نحو كامن ، وهكذا يكون كل العلم في الجزء . وهذا ، بلا شك هو المعنى الذي يتحدث به الناس عن الكل والجزء في العلم . ففي العلم العقلي يكون كل شيء بالفعل في نفس الآن ... فكل شيء حاضر في كل الأجزاء ... وليس لنا أن نعتقد بأن نظرية في العلم تنعزل عن الأخريات ، فلو كانت منعزلة لما عادت من العلم أو الفن في شيء ، ولما تعدت قيمتها ثرثرة الأطفال . فالنظرية ان كانت علمية ، كانت تنطوي بالقوة على كل النظريات الأخرى . فالعالم الذي يعلم ، يضمن هذه النظرية كل النظريات الأخرى ، بوصفها نتائج لها ، وهكذا يثبت في تحليله أن النظرية تتضمن كل النظريات السابقة التي يتم التحليل بها ، والنظريات اللاحقة التي تنشأ عنها .

واذن فلو بدا لنا شيء كهذا أمرا مستغربا ، فانما يكون ذلك راجعا الى ضعفنا وظلام نفوسنا ــ أما في العالم المعقول ، فكل شيء شفاف ، »[1].

---

(1) IV, 9, 5.

بهذه الفقرة يختم أفلوطين التساعية ، وقد اقتبسناها هنا كاملة لأهميتها القصوى . ففيها بذور النظرية المثالية الحديثة في العلم ، وأعني بها نظرية الترابط Coherence . فكل جزء من العلم في رأى المثاليين مرتبط ببقية الأجزاء ، وليس هناك أى معنى لنظرية علمية تؤخذ على حدة ، منفصلة عن بقية الأجزاء . بل ان معيار صواب كل نظرية هو تكوينها مع المجموع كلا متماسكا. وفى هذا يقول «موريس Morris » في عبارة تذكرنا بكلمات أفلوطين التى اقتبسناها في الفقرة السابقة « ان أية نظرية لا تكون مترابطة دون أن تكون صحيحة، وأية نظرية تكتشف عدم صحتها يتبين فى نهاية الأمر أنها غير مترابطة ... فنحن فى التفكير نشيد كلا ، وكل جزء تتقرر طبيعته تبعا لهذا الكل » . ولست أعنى من ذلك أن أفلوطين قد سبق المثاليين فى نظرتهم الى طبيعة العلم ، وفى المعيار الذى وضعوه للحقيقة ، وهو معيار ترابط أجزاء العلم بعضها ببعض ، وامكان دخول كل جزء منه فى النسق الكامل ـ لست أعنى ذلك ، وانما كنت أهدف من اقتباس هذه النصوص المتشابهة الى أن أنبه الى أن أفلوطين قد اهتدى الى بذور فكرة لو كان قد نماها وتوسع فيها لأمكننا القول انه وضع لصحة العلم معيارا يشبه الى حد كبير معيار المثالية الحديثة .

والذى نخلص اليه بعد هذا الاستطراد هو أن عالم المعقولات لا يسرى عليه ما فى العالم المحسوس من مقولات الجزء والكل . فالكل فيه كامن فى الجزء ، وكذلك النفس الشاملة تكمن فى كل نفس جزئية . وكما أن العلم فى نهاية الأمر واحد ، فكذلك النفوس كلها واحدة ، وان كان فيها وجه من أوجه الكثرة ناتج عن ملابستها للأجسام، فاذا تحدثنا عن أفراد وأنواع مختلفة من النفوس فليكن فى ذهننا دائما أن هذه الأفراد والأنواع تفيض كلها عن مصدر واحد .

---

(1) C.R. Morris : Idealistic Logic, London, 1933, p. 183.

هذه النفوس الأولى أو النفس الواحدة التى تصدر عنها النفوس الجزئية هى التى يطلق عليها أفلوطين اسم « نفس الكون » أو « النفس الكلية » • وتكون النفس الكلية الحد الثالث ضمن المبادىء الثلاثة العليا : وهى الواحد والعقل والنفس • وهى مبدأ الحياة والنظام فى العالم بأسره، مثلما هى مصدر كل نفس جزئية •

واذا كانت هذه النفس تحيى الكون وتنظمه ، فهى تتغلغل فى كل جزء من أجزائه ، أى أنها تحيط بكل ما فى هذا الكون • فاذا تصورنا نفسا لها مثل هذه الاحاطة الشاملة ، أمكننا أن ندرك الفروق الهائلة بينها وبين النفوس الفردية • فالنفس الكلية ليست فى حاجة الى الحس ، لأن الاحساس هو ادراك موضوع خارج عن النفس أو عن المركب منها ومن الجسم • غير أن النفس الكلية لما كانت نفسا للكون بأسره ، فليس هناك موضوع خارج عنها لتدركه [1] • وكل ما يمكننا أن ننسبه اليها فى هذا الصدد هو نوع من الاحساس بذاتها ، وهو احساس يختلف تماما عما نقصده نحن بهذه الكلمة ، أى ادراك موجود خارج عنا • وقد يقال اننا لا ندرك ما هو خارج عنا فحسب ، بل ندرك أجزاء منا بأجزاء أخرى ، كأن نرى أيدينا بأعيننا ، فليس هناك ما يمنع من أن يدرك جزء من النفس الكونية جزءا آخر • ولكن أفلوطين يجيب على هذا الاعتراض بقوله ان النفس لا تحس الا اذا كانت بفطرتها تنزع الى الأشياء المحسوسة، أما النفس الكلية فهى أحد المبادىء الخالصة الأولى ، وهى تتجه دائما الى المعقولات ، واستغراقها فى المعقولات يمنعها من رؤية غيرها [2] •

فانعدام الاحساس ، لعدم الحاجة اليه ، فارق أساسى بين النفس الكلية والنفوس الجزئية • وهناك فارق آخر لا يقل عن ذلك أهمية ،

---

(١) IV, 4, 24.

(٢) IV, 4, 25.

وهو أن النفس الكونية فى أفعالها أزلية ، أما النفس الفردية فيرتبط فعلها بالزمان . صحيح أن « كل النفوس أزلية ، والزمان لاحق لها » [1] ، غير أن أفعال النفس الجزئية وأحوالها هى التى تقع فى زمان . وصحيح أيضا أن النفس الكلية تنتج أفعالا مختلفة ، قد يكون فيها ما هو قبل وما هو بعد ، غير أن أهل كل ما تنتجه موجود «فى المبادىء البذرية» [2]. وهذه المبادىء توجد كلها فيها معا . فالنفس الكليـــة صـــورة خالصة ، تحتوى على كل المبادىء التى ينظم بها هذا العالم ، بل هى نظام العالم ذاته . وطبيعتها فى هوية تامة مع ذاتها ، فليس فيها ذلك التضارب الذى يقوم بين ملكاتنا المختلفة ورغبـاتنا المتبـاينة ، وبين كل هذه من جهة ، والعقل من جهة أخرى . فلا تتحكم فى النفس الكلية اذن ســوى قوة واحدة ، ومبدأ واحـد ، على العكس من نفوســنا التى هى دائمـا نهب للاضطراب والتردد [3] .

فاذا انتقلنا الى موضوع علاقة النفس الكلية بالعالم . وجدنا أفلوطين يأبى أن يجعل مبدأ الهيا رفيعا مثلها يتصل مباشرة بالعالم . فهو يحرص على الدوام على أن يجعل للمبادىء الأولى رفعتها ، ولا يود أن يحط من قدرها بأن يربطها مباشرة بما هو أدنى منها فى المرتبـة . وتلك صـفة تتردد كثيرا فى تفكيره . فحين ينبغى عليه أن يوجد صلة بين مبدأ عال منظم وبين ماينظمه ، تراه — حرصا منه على علو ذلك المبدأ — يقول بحقيقة أخرى متوسطة ، تكون هى حلقة الاتصال بين ذلك المبدأ الرفيع وما يليه، حتى لا يبدد المبدأ الأعلى ذاته فيما يخلقه أو ما ينظمه . وهكذا يجعل أفلوطين للنفس الكلية جانبين : جانبا أعلى لا يتصل بشىء ، بل يظل فى علوه بين المعقولات ، وجانبا أدنى ، هو وسيلتها للاتصال بالعالم وتنظيمه،

---

(1) IV, 4, 15.

(2) أنظر معنى هذا المصطلح ص ١٢٩ .

(3) IV, 4, 17.

ويسميه أفلوطين « بالطبيعة Physis » [1] .

فالطبيعة اذن بوصفها الجانب الأدنى للنفس الكلية ، هى آخر ما يتصل بالعالم المعقول . ويحاول أفلوطين أن يقرب الى أذهاننا فكرة الطبيعة في علاقتها بالنفس الكلية ، بأن يضرب مثلا لقرص سميك من الشمع ، طبعت على أحد وجهيه علامة تخترقه الى الوجه الآخر ، ولكنها لن تكون فى الوجه الآخر بمثل ما هى فى الأول من وضوح [2] . ثم تنعكس هذه النفس على المادة ، بحيث تكون هى آخر درجات المبادىء العقلية وأولى درجات المحسوسات . ومن هنا كانت الطبيعة « موجبة الفعل بالنسبة الى المادة ، سلبية بالنسبة الى النفس . والنفس التى هى سابقة عليها ومجاورة لها ، موجبة الفعل دون سلبية ، أما النفس الأعلى فلا تتناول فاعليتها الأجسام والمادة » [3] .

فاذا تكلمنا عن صلة للنفس الكلية بالعالم ، فعلينا أن نذكر أن هذه الصلة تتم بتوسط « الطبيعة » على الدوام . وعلى أية حال ، فالنفس الكلية ينبغى أن تخلق هذا العالم ، اذ يجب أن تخلق لها جسما تحل فيه [4] . والضرورة المتحكمة فى الكون عامة ، والتى تقضى بأن يخلق كل مبدأ شيئا أدنى منه ، ليقلد بذلك الواحد الأول فى فيضه ، تقضى على النفس الكلية بأن تخلق العالم ،ولا تكف عن الاتصال به بعد خلقه ، لحاجته الدائمة الى رعايتها . فالنفس الكلية اذن تعمل من أجل العالم ، ولكنها ليست خاضعة له ، بل هو الذى يخضع لها على الدوام .

والنفس أشبه بجسم منير ، يظل يشع نورا يخفت تدريجيا حتى يتحول فى النهاية الى ظلمة . وهذه الظلمة هى آخر الموجودات المادية.

---

(1) انظر ايضا ص ١٤٤ .

(2) IV, 4, 13.

(3) Ibid.

(4) IV, 3, 9.

التى تخلقها النفس [1] • وتقوم النفس فى النهاية بتشـكيل هذه الظلمة بإضفاء صورة عليها، وهى ذات قدرة مطلقة على هذا التشكيل ، اذ يعجز جسم العالم عن الوقوف فى سبيل تنظيمها • ومن هنا كان اتصاف الكون فى مجموعه بالجمال والنظام • وأهم من الجمال والنظام الحياة • فالنفس الكلية تضفى الحياة على العالم ، وتنقل اليه كل الصـور والمبادىء التى تلقتها من العقل الأعلى • فالنفس الكلية اذن رسول من العالم المعقول الى المحسوس ، أى أن الارتباط الوثيق بين العالمين ، والوحدة الشاملة التى تجمع بين المراتب المختلفة للموجودات ، تتم عن طريق النفس الكلية •

(1) IV, 3, 9-10.

النفس الجزئية والجسم

هبوط النفس ال الجسم :

تكلمنا في الفصل السابق عن النفس الكلية ، وأوضحنا علاقتها بالعالم ، فاذا شئنا أن نتحدث عن علاقة النفس الفردية بذلك الجزء الخاص الذى تدبره من العالم ، وهو الجسم ، فلا بد أن نجيب أولا عن هذا السؤال : كيف هبطت النفس الى البدن ؟

ان النفس بطبيعتها تتوسط بين العالم المعقول والعالم المحسوس . « وهى حين تلقى بنظرتها الى الحقيقة السابقة عليها ، تفكر ... وحين تنظر الى ما يليها ، تنظم وتدبر وتتحكم »[1] . وطالما كانت النفس فى العالم الأعلى ، أى العالم المعقول ، فلن يكون هناك مجال للحديث عن هبوطها . وانما يبدأ البحث فى هبوط النفس حين ينصرف المرء عن الاستغراق فى العالم المعقول ، ويتأمل مصير النفس فى هذا العالم . فالنفس ــ ذلك المبدأ الرفيع ، الذى يؤدى بنا أحيانا الى الوحدة مع الموجود الالهى[2] ــ تحيا مع ذلك فى عالمنا هذا . فكيف تركت عالمها المعقول الى جسم يصرفها عن تأمل أصلها الأول بين المعقولات ؟

للفلاسفة السابقين على أفلوطين آراء خاصة فى فكرة هبوط النفس. وأقربهم اليه ، وأجدرهم بأن يقارن به ، هو أفلاطون. وقد تولى أفلوطين

---

(۱) IV, 8, 3.

(۲) IV, 8, 1.

ذاته اجراء هذه المقارنة ، فعرض رأى أفلاطون فى هبوط النفس ، وتوصل الى كشف ذلك التناقض الذى طالما لاحظه المفكرون فى فهم أفلاطون لفكرة الهبوط • ففى معظم الأحيان نرى أفلاطون يحمل على هبوط النفس ، ويعده نقيصة كبيرة تنتابها • فهبوط النفس عنده أمر مذموم ، وهى فى الجسم كأنها فى مقبرة ، أو سجن ، أو كهف كما قال فى الجمهورية • وهى لا تهبط الى هذا العالم الا اذا « فقدت أجنحتها » كما قال فى « فيدرس » • ولكن أفلاطون يأتى فى طيماوس برأى آخر ، اذ يكف عن حملته على العالم المحسوس ، ويؤكد ما فيه من نظام وجمال ، وهو النظام الذى تتولاه النفس • أى أن هبوط النفس الى عالم الأجسام أمر ضرورى لبعث النظام والجمال فيه • ومعنى ذلك أن أفلاطون يحل مشكلة هبوط النفس فى طيماوس على أساس فكرة الضرورة ، أما فى بقية المواضع فعلى أساس فكرة الخطيئة : لأن النفس لا يمكن أن تهبط الى مقر مذموم الا اذا كانت قد أخطأت وعوقبت على خطئها •

والرأى الذى يأتى به أفلوطين هو توفيق بين هذين الاتجاهين • فهو يؤكد تحكم الضرورة المحتومة فى هبوط النفس ، ولكنه يعود فيصبغ هذه الضرورة بصبغة تقويمية ، أى يجعلها مرتبطة بنوع من الخطأ ترتكبه النفس • وسنتكلم الآن عن هذا الموضوع بالتفصيل •

ففكرة الضرورة تحتل فى مذهب أفلوطين موقعا هاما ، وهى التى تتحكم فى انتقال كل مبدأ الى المبدأ الذى يليه • وهو يردد هذه الفكرة فى أسلوب يذكرنا كثيرا بأسلوب الرواقية • فكل شىء فى العالم خاضع لمبدأ واحد ، « وكل شىء فيه منظم ، سواء فى ذلك هبوط النفس وصعودها ، ومع النفوس كل شىء آخر • » [1] فكل نفس لا تهبط الا الى الجسم الذى خلق قادرا على تلقيها ، وملائما لطبيعتها الخاصة • ويتم ذلك الهبوط فى وقت مقدر • « فهى ليست فى حاجة الى كائن يرسلها ويدفعها

(1) IV, 3, 12.

فى اللحظة المنشودة حتى تدخل جسما معينـا ، بل ان هذه اللحظة اذا ما حانت هبطت اليه النفس تلقائيا ودخلت حيث ينبغى لها أن تدخل .. وكأنهـا تستجيب لدعـوة داع ، حتى ليظن المرء أن قدرة سحرية قد حركتها وجذبتها بقوة لا تقاوم » (١) .

وهنا قد نتساءل كيف تنفـذ ارادة العقـل الى النفس ، وعن أى طريق تصل هذه الضرورة المتحكمة فى الكون الى النفس ؟ ان الجواب عن هذا السؤال هو فى فكرة « المبادىء البذرية العاقلة » . فهذه المبادىء « علل كل الكائنات ، وعلل حركات النفوس وقوانينها الصـادرة عن العالم المعقول » (٢) . ومهمتها هى أن تنقل أحكام العالم المعقول : فهى تلخص ما فى ذلك العالم وتبعث به الى النفس . وهى أشـبه بالنمـاذج العقليـة التى تنظم بها النفس ما تدبره من مادة ، وهى التى تحـدد لكل نفس عند هبوطها الموضع الخاص الذى ستحل فيه . فالضرورة تنتقل من العقل الى النفس عن طريق المبادىء البذرية العاقلة .

فما هى اذن تلك المظاهر التى تتبدى عليها فكرة الضرورة هذه فى النفس ؟ وكيف تنطبق الضرورة على النفس بحيث تحتم عليها أن تهبط الى جسم تدبره وترعاه؟ قد تظهر الضرورة فى صورة الرغبة فىالاستقلال والانفراد . فكل مبدأ مرتبط حقا ببقية المبادىء ارتباطا وثيقا ، ولكن له فى نفس الوقت قوامه وكيـانه الخـاص . والنفس حين تحيا فى العـالم المعقول ، تكون فى وحدة تامة مع بقية النفـوس ، ومع النفس الأولى . ولكن الضرورة تقضى عليها بأن تؤكد استقلالها وانفرادها . فهى تود أن توجد قائمة بذاتها ، وأن تنفرد بنفسها ، وتنفصل عن الكل الذى تعيش مندمجة فيه . ولا شك أن الذى يحضها على هذا الاسـتقلال ضرورة كامنة فى كل موجود ، تدفعه الى أن يؤكد ذاته ويثبت فرديته ، بدليل

---

(١) IV, 3, 13.

(٢) IV, 3, 15.

أن انفصال النفس طويلا عن العالم المعقول يجلب عليها أضرارا « فهي تغدو جزئية ، وتنعزل وتضعف ، وتدب الكثرة في فعلها . ولا تتأمل الا أجزاء » [1] ، مع أنها في الأصل كانت تشارك النفس الكلية في تدبير العالم ، ولكنها مع ذلك تصر — في وقت من الأوقات — على هذا الاستقلال ، لأن الضرورة تدفعها اليه في الوقت المعلوم .

ولكنا مع ذلك سنظل نتساءل : ما هي القوة الدافعة التي ترغمها على الاستقلال بذاتها وتدبير جسم خاص بعينه ؟ وأي الدوافع تطيعها النفس حين تستقل ؟ يجيب أفلوطين عن هذا السؤال بقوله : « ان مايدفع النفس الى الانفراد والاستقلال بذاتها ، هو رغبتها في محاكاة المبادىء التي تعلو عليها . فهي تود أن تأتي من عندها بنظام يتفق مع ما رأته في العقل ، وهي تشتاق الى تحقيق هذا النظام وكأنها حامل به ، تشعر بآلام الوضع ، فترغب دائما في الخلق والانتاج » [2] . ولا شك أن فكرة التقليد والمحاكاة هذه ، تقترب من فكرة التشبه بالله التي ترددت كثيرا في تفكير أفلاطون ، وكانت من الدعائم الأساسية التي بنى عليها مذهبه الأخلاقي . فاذا كانت النفس تريد محاكاة المبدأ الذي يعلو عليها وهو العقل ، فلا شك أن العقل بدوره لا يستمد النظام والحكمة الا من الواحد ، وبهذا تكون النفس بدورها راغبة في التشبه بالواحد الأول .

ولكن لم لم يوجد الأول وحده؟ ولماذا قضت الضرورة بأن يحاكيه كل مبدأ تال له في قدرته عن الخلق والتنظيم، وفي طبيعته الفياضة المنتجة؟ وما الذي كان يمنع من أن يظل الأول في وحدته ، فلا يقوم بجانبه مبدأ آخر يستأثر لذاته بجزء من العالم ينظمه ، كما تفعل النفس مثلا ؟ يجيب أفلوطين عن هذا السؤال اجابة لها مغزاها الهام ، فيقول : « لاينبغي أن يوجد شيء واحد فحسب ، والا لظل كل شيء خفيا ، ما دامت الأشياء

(١) IV, 8, 4.

(٢) IV, 7, 13.

لا تكون لها فى الواحد أية صورة متميزة ، ولو كان الواحد يظل ساكنا فى ذاته ، لما وجد أى موجـود خاص ، ولو لم توجد من بعد الواحـد مجموعة الموجودات التى لها مرتبـة النفـوس لما كانت تلك الكثرة من الموجودات الصادرة عن الواحد . كما أن النفوس لا ينبغى أن توجـد وحدها ، دون أن تظهر آثار فعلها ، فمن الخصائص الكامنة فى كل طبيعة أن تنتج من بعدها ، وأن تنمى ذاتها سائرة من مبدأ غير منقسم ، هو نوع من البذرة الى ناتج حسى ، ويظل الحد السـابق فى المكان الخاص به ، ولكن ما يحدث ينتج عن قوة كامنة كانت فيه » [1] .

ففى هذه الفقرة يحمل أفلوطين على الوحدة المطلقة ، كما قالت بها المدرسة الأيلية مثلا ، ويرى الكثرة ضرورية كالوحدة تماما . ولا بد لتحقيق الكثرة من أن يكون لكل مبـدأ فاعليـة تمكنه من خلق وتدبير ما يتلوه ، فبهـذا وحـده يتحقق تنوع الموجودات ، ويظهر العـالم على صورته المتعددة الأوجه . غير أن هذا التعـدد ليس مطلقا ، ولا يشتمل على كثرة من الموجودات يستقل كل منها عن الآخـر ولا تربطه به أية رابطة ، وانما ستظل القوة الأولى متمثلة فى جميع الموجودات حتى أدناها مرتبة . فقوة الواحد هى الخيط الذى يمتد من أعلى مراتب الوجود حتى أدناها ، ويجمع بينها كلها فىوحدة شاملة. ومن هنا كان التعدد والكثرة ضروريا ، لأنه دليل قوة الواحد وبرهان قدرته . وعلى ذلك فحين تنفرد النفوس بجزء خاص من الكون ، هو جسـمها ، لتدبره وتنظمه ، فهى انمـا تطيع فى ذلك تلك الضرورة التى حتمت عليهـا أن تعكس قـدرة الواحد على الوجود المحسـوس ـ وأن تنظم هذا الوجود لتواصل بذلك سلسلة الفيض والصدور ، التى تمتد فيها قوة الواحد بلا انقطاع .

فهبوط النفس الى بدن خاص تدبره هو اذن ضرورة محتـومة . وأفلوطين يعمم هذه الضرورة على كل مراتب الوجود ، وجميع حوادث

(1) IV, 8, 6.

العـالم ، على نحو يذكرنا كثيرا ـ كما قلنـا من قبل ـ بطريقـة التفكير الرواقية. فهو مثلا يقول « ليس لنا أن نعتقد أن ثمة حوادث معينة تخضع وحدها للنظام ، بينما لا يرتبط غيرها بشيء ، بل يسير اعتباطا . فان كان يلزم أن يحدث كل شيء وفقا لعلل ونتائج ضرورية ، وتبعا لمبدأ واحد ونظام واحد ، فلا بد أن نؤمن بأن هذا النظام وذلك الارتباط يمتدان الى كل صغيرة وكبيرة » [1] وفي هذا ما يقطع بأن أفلوطين من أنصار فكرة الضرورة ، وبأنه لا يجعل هبوط النفس الى الجسم صادرا عن فعل ارادي على الاطلاق .

ولكن ألا نلمس لدى بقية الفلاسفة ، وخاصة أفلاطون ، رأيا آخر في هذا الصدد ؟ ألم يرد أفلاطون هبوط النفس الى خطيئـة ارتكبها ، فاستحقت عليها هذا الجزاء ؟ ان الخطيئة فعل ارادي حر ، والا لما عوقبت النفس عليه بالهبوط الى العالم المحسوس ، فكيف نوفق بين هذه الحرية التي ينطوي عليها مذهب أفلاطون ضمنيا ، وبين فكرة الضرورة كما قال بها أفلوطين ؟

الواقع أن أفلوطين ذاته قد تنبـه الى هذا الاختلاف ، ولكنه رأى أن من الممكن التوفيق بين الضرورة والحرية في هذا الصدد . فهو من جهة يعترف بأن النفس قد أخطأت ، وبأن هبوطها الى هذا العالم انما هو جزاء لها على خطيئـة اقترفتها « فالخطيئة مزدوجة : هي تلك التي تتهم بها النفس لهبوطها ، وتلك التي يكون قوامها الأفعال المرذولة التي ترتكبها حين تأتي هنا . فالأولى هي حالة هبوطها ذاته .. » [2] وفي هذا ما يؤكد اعترافه بأن هبوط النفس الى هذا العالم خطيئة ، بل فيه تلميح الى فكرة « الخطيئة الأولى » كما ظهرت فيما بعد عند المسيحية ، اذ يرى أن حالة هبوط النفس ذاتها هي جزاء على الخطيئة الأولى ، وهي خطيئـة متميزة

(١) IV, 3, 16.

(٢) IV, 8, 5.

عن الخطايا الأخرى التى ترتكبها النفس بعد هبوطها الى هذا العالم . وقد نرى فى هذا تعارضا مع ما سبق أن أوردناه من النصوص التى تؤكد تحكم الضرورة المطلقة فى هبوط النفس ، ولكن أفلوطين يسارع الى محو ذلك التناقض ، ذاكرا أن الحرية متضمنة فى الضرورة ، أى أنها احدى حالات الضرورة . فقد ننظر الى الخطيئة على أنها فعل تام الحرية، ولكن الواقع أن الانفعالات التى تؤدى بنا الى الخطيئة مرتبطة بالقانون الطبيعى الأزلى الذى يتحكم فيها ويحددها [1] . فالخطيئة اذا نظر اليها بوصفها حادثا فرديا ، كانت بالفعل مظهرا من مظاهر الحرية ، أما اذا ربطت بالنظام الكونى العام ، كانت بدورها حادثا يتحكم فيه النظام الكونى العام . وبهذا يوفق أفلوطين بين فكرتى الضرورة والحرية فى هبوط النفس .

فاذا أصر البعض ، رغم علمهم بأن هبوط النفس الى البدن أمر تتحكم فيه الضرورة الكونية العامة ، على القول بأن هذا الهبوط أمر مذموم كان خيرا ألا يقع ، فان أفلوطين يرد على هذا الاعتراض بالحجج الآتية :

١ ـ علينا أن نتذكر دائما أن هبوط النفس ليس تاما « فليس صحيحا أن كل نفس تغوص بأكملها فى المحسوس ، حتى نفسنا ذاتها ، ففيها شىء يظل دائما فى المعقول » [2] . ولقد تكلمنا من قبل عن مشاركة النفس فى الطبيعة المنقسمة والطبيعة اللامنقسمة معا . فهى تنقسم حين تحل فى أبدان ، ولكنها تظل مع ذلك ترنو بأبصارها الى العالم المعقول الذى هبطت منه ، ولولا ذلك لما كان فى وسعها أن تغادر العالم المحسوس على الاطلاق ، ولظلت الى الأبد رهينة الحس والمادة . فهبوط النفس

---

(١) Ibid.

(٢) IV, 8, 8.

وورودها الى العالم المحسوس ليس اذن اندماجا تاما منها فى هذا العالم .

٢ ـ ان لهذا الهبوط نفسه فائدة ، وان بدا لأول وهلة أمرا ضارا فى كل الأحوال . فبواسطته تتم سيطرة النفس على العالم المحسوس ، ويسرى النظام فى كل الأشياء. فلولا تغلغل النفس فيها ، لدب الاضطراب والتفرق فى كل شىء [١] . فهبوط النفس الى عالم الأجسام ضرورى لبعث النظام والجمال فيه ، بشرط ألا تنصرف النفس تماما اليه .

ولكن هل تقتصر فائدة هبوط النفس على العالم المحسوس ، وهلا تستفيد النفس بدورها من هبوطها ؟ الواقع أن أفلوطين يؤكد أن لهبوط النفس فائدة لها هى ذاتها ، مما جعله فى هذا الصدد مخالفا لأفلاطون خلافا صريحا . ففى النفس قوى عديدة ، بعضها يمارس على خير وجه خلال اقامتها فى العالم المعقول ، وبعضها الآخر يظل فى ذلك العالم فى حالة كمون ، ولا يتحقق أو ينتقل الى الفعل الا اذا هبطت النفس الى العالم المحسوس [٢] . ففى هذا الهبوط اذن تنمية لتلك الملكات التى لها صلة بالعالم المادى ، بل لملكة الخلق والفعل فيها . ثم ان فى هبوط النفس زيادة فى خبرتها وتوسيعا لمعارفها . فليس مما يشرف النفس على الاطلاق أن تجهل الشر ولا تكون لها به أية خبرة ، بل ينبغى لها أن تهبط الى العالم المحسوس وتمارس شروره فتفيد من ذلك فى اتجاهين : اتجاه معرفة الشر وطبيعة الرذيلة [٣] ، واتجاه معرفة الخير بمزيد من الوضوح ، بعد أن تقارنه بضده [٤] . فنفوسنا من ذلك النوع الذى لا يمكنه معرفة شىء الا بممارسته ، وبهذا تزيد معرفتها به وبضده ،

---

(١) IV, 8, 2.
(٢) IV, 8, 5.
(٣) Ibid.
(٤) IV, 8, 7.

أما النفس الكلية فليست فى حاجة الى ممارسة الشر لكى تعرفه أو تعرف الخير ، لأنها تدركهما بالتأمل فحسب ٠

وهكذا تأبى النزعة اليونانية الا أن تتردد فى تفكير أفلوطين رغم كل شيء ، فيؤكد ضرورة هبوط النفس الى العالم المحسوس ، ويصر على أن له فائدته للنفس وللعالم المحسوس معا ، رغم أن فلسفته كانت كلها متجهة الى العالم الأعلى والى تأمل الخير ٠

علاقة النفس الجزئية بالجسم :

فما هى العلاقة الحقيقية التى تقوم بين النفس والجسم حين تهبط اليه ، وما هو معنى كلمة « فى » حين نقول ان النفس فى الجسم ؟

يستعرض أفلوطين مختلف الاقتراحات التى تتقدم بها المذاهب المختلفة لتقريب فكرة الصلة بين النفس والجسم الى الأذهان ، وذلك فى الفصول من ٢٠ الى ٢٣ من المقال الثالث من هذه التساعية ٠ والواقع أن بحثه المفصل لهذا الموضوع ، ومناقشته الدقيقة لكل رأى قيل فى هذا الصدد ، لدليل على أن مشكلة اتصال النفس بالجسم ، أو الروحى بالمادى بوجه عام ، كانت عنده مشكلة رئيسية ظلت ماثلة طويلا فى ذهنه ٠ ومن هنا نستطيع أن نقول انه قد استبق الفكر الحديث — الى حد ما — فى الاهتمام بهذا الموضوع ٠ فمن الآراء الشائعة أن مشكلة الصلة بين المادى والروحى لم تظهر على حقيقتها ، ولم تصبح من مشاكل الفكر الرئيسية ، الا على يد ديكارت ، وأن التفكير اليونانى لم يعبأ كثيرا بهذا الموضوع ٠ ولكن الواقع أن أفلوطين ينبغى أن يستثنى من هذا الحكم العام ، اذ انه ان لم يكن قد أتى بحل مرض لهذه المشكلة ، فانه قد اهتم بها اهتماما غير قليل ، وأدرك خطورتها من حيث هى مشكلة فلسفية رئيسية ٠

فبأى معنى ، اذن ، تكون النفس « فى » البدن ؟ هل هى فيه وكأنها فى محل ؟ انها هى التى تحوى الجسم ، بالأحرى ، وليس هو الذى

يحـويها • ثم ان المحل فكرة مجـردة ، فلن تكون هى التى تفسر لنـا العلاقة بين الجسم والنفس •

ومن الفلاسـفة من قال ان النفس فى الجسـم بوصفها جزءا منه ، وهؤلاء هم الماديون • وأخصهم بالذكر الرواقيون ، ولـكن هل صحيح أن النفس جـزء من الجسم ؟ الواقع أن البراهين التى فنـد بها أفلوطين مادية الرواقيين ، والتى أوردناها عند الكلام عن طبيعـة النفس ، تكفى للرد على هذا الرأى الرواقى • أما اذا قيل ـ بعكس ذلك ـ ان النفس هى الكل ، والبدن هو أجزاؤها المختلفة ، فالرد على ذلك أن النفس لو كانت كلا مركباً من أجـزاء هى البـدن ، لكان معنى ذلك أنها مادية ، وهو الرأى الذى فنده أفلوطين تفصيلا فى نفس الموضع •

أما رأى أرسطو الذى يشبه علاقة النفس والجسم بعـلاقة الصورة بالهيولى ، فيرفضـه أفلوطين على أسـاس أن الصـورة مرتبطة بالهيولى لا تنفصل عنها ولا تفارقها ، فهى متعلقة بها ، معتمدة عليها ، أما النفس فهى مستقلة عن الجسم ، سابقة عليه ، بل هى تضفى عليه الصـورة ، أى أنها ليست صورة ، وانما مصدر الصور [1] •

وهناك رأى أقرب الى الصواب ، هو القـول ان النفس توجد فى البدن كما يوجد الربان فى السفينة • ووجه الصـواب فى هذا التشـبيه هو أن الربان غالب على السفينة ، موجه لها ، مستقل عنها ، تماما كالنفس بالنسـبة الى الجسـم • ولـكن تغلغل النفس فى الجسـم كله ، وفى كل أجزائه ، مختلف عن وجود الربان الذى لا يحتل من السفينة الا جزءا ضئيلا • كما قد يفيد القول ان علاقة النفس بالبدن كعلاقة الربان بدفته ، فهنا نستطيع حقـا تفسـير سيطرة النفس على الجسم ، ولكنا لا نسـتطيع تفسير الاندماج بينهما أو تصوره •

---

(١) IV, 3, 20.

فكل محاولة لتصور العلاقة بين النفس والجسم ، على أساس «احتواء» الجسم على النفس بأية صورة من الصور ، هى محاولة فاشلة منذ البداية ، ولهذا ينحاز أفلوطين الى جانب الرأى الأفلاطونى القائل ان البدن بالأحرى هو الذى يوجد فى النفس • فالنفس هى الحد الأسبق على الجسم ، والأكثر منه اتساعا لأن فيها جزءا لا يختلط بالجسم على الاطلاق • لهذا لم يكن ارتباطها بالجسم ارتباطا يعتمد عليه ، بل هو الذى يعتمد عليها ، وهو الذى يمكن أن يقال عنه انه داخل فيها ، بمعنى معين.

فعلينا اذن أن نتصور علاقة النفس بالجسم على نحو يختلف تماما عن تصور القائلين باحتواء الجسم عليها • والواقع أننا لن نجد لدى أفلوطين رأيا ايجابيا يوضح فيه العلاقة بين النفس والجسم على نحو محدد ، وكل ما سنهتدى اليه فى هذا الصدد هو طائفة من التشبيهات • ومن أشهر التشبيهات المأثورة عن أفلوطين ، تشبيه الأنوار • فهو يشبه مراتب الوجود كلها بسلسلة من الأنوار الصادرة عن منبع واحد ساكن• والنفس هى ذلك النور الذى يجتذبه الانعكاس الباهر على صفحة الأشياء التى ينيرها ، وهى تتجه بكل عنايتها الى الأشياء التى تنيرها « مثلما ينتبه الملاح بكل حواسه الى سفينته حين تتقاذفها العواصف وينصرف عن ذاته حتى ينسى أنه مهدد بأن تجرفه العاصفة » [1] • فالعلاقة هنا هى علاقة نور يشغله الاهتمام بالأشياء التى ينيرها •

وفى موضع آخر لا يجد أفلوطين فى تشبيه الأنوار هذا ما يفى بالغرض عن علاقة النفس بالجسم تماما ، لأن مصدر النور اذا غاب عن الجسم ، لغدا الجسم مظلما فى الحال ، أما فى حالة النفس فان الجسم يحتفظ بقدر من أثرها بعد مفارقتها له ، ودليل ذلك نمو أظافر الموتى وشعرهم الى حد ما • فالأصح أن يقال ان العلاقة بين الاثنين كعلاقة مصدر للحرارة بشىء ساخن ، لأن مصدر الحرارة هو أصل سخونة

(١) IV, 3, 17.

الشيء ، وفى نفس الوقت تظل هـذه الحـرارة بعض الوقت فى الشيء الساخن بعد أن يبعد عنه مصدرها [١] .

وعلى أية حال فالعلاقة بين النفس والجسم لا تظهر عند أفلوطين ، كما قلنا ، الا من خلال تشبيهات . ولقد أشار أفلوطين فى موضع معين الى رأى لو توسع فيه لكان عظيم القيمـة ، غير أنه اكتفى بأن يشير اليه تلميحا فحسب ، وذلك حين قال : « ... لم يوجد جسم أبدا فى غياب النفس ، ولم يحدث أبدا أن وجدت مادة عدمت النظام ، ولكن من الممكن تصـور تلك الألفـاظ : النفس والجسم ، والمادة والنظام ، بأن نفصـل أحدهما عن الآخر بالفكر ، فللمرء أن يفصل بفكره وعقله عناصر كل مركب » [٢] . فهنا يشير الى أن الفصل بين النفس والجسم عقلى بحت ، وأنه من نوع التحليل الذى نقوم به على المركبـات دون أن تفقـد هذه وحدتها وتماسكها . ولا شك فى أن رأيه عن النفس والجسم بوصفهما حقيقة واحدة لا يفصل وجهاها الا بالتجريد ، هذا الرأى يتعارض تماما مع ما أكده مرارا من أولوية النفس وسبقها على الجسم وخلقها له ، ومع تلك التفصيلات التى تحدث بها عن هبوط النفس من مقرها الأعلى، الذى كانت فيه بريئة من كل مادة . فرأيه هنا أشـبه بآراء المذاهب النسـبية الحديثة ، ولا يمـكن أن ننظر اليـه الا على أنه لمحـة سريعـة ، طافت بخاطره ، ولكنها لم تحتفظ فيه طويلا بآثارها ولم تتردد بعد ذلك على ذهنه .

وعلى أية حال فلا شك فى أن رأى أفلوطين عن العلاقة بين النفس والجسم لم يكن مستقراً . فهو من جهة يؤكد أن النفس والجسم شيئان متميزان لا يمكن أن تقوم بينهما أية علاقة ، وانما يتعارضان تعارضا تاما، مما يجعل تصور أى نوع من التداخل بينهما مستحيلا، ومن جهة أخرى

---

(١) IV, 4, 29.

(٢) IV, 3, 9.

نراه يؤكد أن الجسم ليس سوى نتيجة صادرة عن النفس ، وأنها هي التي تخلقه • ورغم أنه لم يحدد في هذه الحالة الأخيرة كيف تنشأ المادة عن النفس ، فاننا سنظل نتعجب لم يقوم بين العلة والمعلول هذا التضاد التام ، ولم كان اختلاف الجسم عن النفس أشد كثيرا من اختلاف النفس عن العقل ، والعقل عن الواحد [1] • فتفكير أفلوطين في هذا الصدد لم يكن محددا واضح المعالم ، ولم يكن في وسعه أن يصل الى رأى قاطع بشأن العلاقة بين النفس والجسم ، وان كان قد أدرك كثيرا من مواطن الضعف في المذاهب السابقة عليه •

والنتيجة التي تخلص اليها من بحث أفلوطين في علاقة النفس بالجسم أننا اذا نظرنا الى هذه العلاقة بوصفها علاقة مكانية ، فلن نصل على الاطلاق الى فهم طبيعة الصلة بينهما • فليست النفس في الجسم كأنه محل حاو لها • ولكن ، هل تنعدم العلاقة المكانية بين قوى النفس ، بدورها ، وبين الجسم ؟ وهل لا توجد كل من قوى النفس في موضع معين من الجسم ، وتبدى فاعليتها بواسطته ؟ لا بد أن يكون لكل قوة من هذه القوى موضع أو مكان من الجسم تتخذه أداة لها ، والا لما عرفت الحياة الى الجسم سبيلا [2] • فالنفس تهب كل عضو قدرة مطابقة للوظيفة التي يمكنه أداؤها ، ومن هنا كان لا بد من تحديد موضع معين للقوى المختلفة • فالابصار في العين ، والسمع في الأذن ، والذوق في اللسان ، واللمس في الجسم كله [3] • أما اذا تمادينا في فكرة وضع كل قوة من قوى النفس في محل ، فسوف تنتهي الى القول بنوع صريح من المادية. فاذا قلنا مثلا ان الأعصاب هي أصل الحركة ، والحركة هي أصل الحياة ، ثم رأينا الأعصاب تنتهي عند المخ ، فسوف نستنتج من ذلك أن المخ هو

---

(1) G. Rodier : Etudes de philosophie grecque, Paris, 1928, p. 328.

(2) IV, 3, 20.

(3) IV, 3, 23.

أصل الحركة وبالتالى أصل الحياة ، وفى هذا الرأى مادية واضحة [1].
وينقد أفلوطين ذلك الاتجاه على نحو يذكرنا كثيرا بالنقد الحديث الذى وجه الى مدرسة السلوكيين فى علم النفس فيقول « ان أنصار هذا الرأى كانوا يأخذون كقضية مسلمة ، القول انه حيثما تكون نقطة بداية الأعضاء ، تكون القوة التى تسيرها . ولكن كان الأحرى بهم أن يقولوا ان تلك النقطة بداية نشاط هذه القوة » [2] فلا ينبغى أن نخلط أبدا بين محل قوة من القوى أو نقطة بداية فعلها، وبين هذه القوة ذاتها، ولا يكاد المرء يجد فارقا بين هذا النقد وبين نقد برجسون للسلوكيين ، فى فكرة مشابهة من أفكارهم ، هى تلك التى جعلوا بها المخ مصدرا أو عضوا للتفكير ، لا لشىء الا لأنه اذا تعطل المخ ، تعطل التفكير ، ولأن فى المخ مراكز خاصة لقوى معينة فى الجسم . فبرجسون أيضا يرد بأن على المرء ألا يخلط بين نقطة بداية القوى النفسية ، وبين هذه القوى ذاتها . فالمخ ليس الا أداة ـ ضرورية حقا ـ للتفكير ، ولكنه ليس هو التفكير ذاته .

وعلى ذلك فالاحساس ، ومعه التخيل ، لا يكونان فى المخ الا بمعنى أن قوتهما تنتهى اليه . ولما كان العقل متصلا بالاحساس والتخيل ، ففى وسعنا أن نقول ان العقل فى المخ ، بهذا المعنى وحده « واذن فالعقل ليس فى الرأس من الوجهة المكانية ، وانما هو فيها لأن الملكات التى فى الرأس تشارك فيه » [3] ولنلاحظ أن أفلوطين حين جعل المخ مركزيا بهذا المعنى ، قد انحاز الى رأى أفلاطون ، لا الى أرسطو الذى جعل المركز هو القلب .

---

(1) يلاحظ هنا أن افلوطين يتكلم من الجهاز العصبى ، وهو كشف لم يكن يعرف فى وقت أفلاطون وارسطو ، ولم يصل اليه العلم اليونانى الا بعد عصرهما .

(2) IV, 3, 23.

(3) Ibid.

أما بقية الملكات ، فان أفلوطين يحاول أن يحدد لها نقطة بداية فى مواضع معينة ، نلاحظ فيها أحيانا تأثره بالعلم الشائع فى عصره • فالقلب هو مستقر القوة الغضبية ، وذلك تبعا لتقليد قديم متوارث عن أفلاطون• والتبرير العلمى الذى يأتى به أفلوطين هو أن الدم يكون أنشط ، والقوة الغضبية يلائمها الدم النشيط • أما القوة الغاذية والمنمية ، التى يمتد فعلها الى الجسم كله ، فانها ترجع الى الكبد ، لأن الغذاء ينتقل فى الدم ، والشرايين التى تحمل الدم تتخذ نقطة بدايتها من الكبد ، وكان ذلك الرأى بالطبع متأثرا بالحالة العلمية السائدة ، اذ أن من المعروف منذ جالينوس أن حركة الدم فى الشرايين ، انما هى حركة من الكبد واليه ، أى أن الكبد هو مركز حركة الدم [1] ، أما الدورة الدموية التى تبدأ وتنتهى عند القلب ، فلم تكشف الا على يد « هارفى » فى العصر الحديث •

والذى ننتهى اليه من هذا كله أن النفس بأكملها لا تتخذ من الجسم محلا ، وكذلك قواها ، ولكن هذه القوى تستخدم أعضاء معينة من الجسم ، وبهذا المعنى وحده نستطيع أن نقول ان قوى النفس تكون فى أعضاء الجسم • وبهذا يكون الطريق ممهدا للكلام عن الموضوع التالى ، وهو قوى النفس •

B. Farrington : Greek Science, vol. II, London, 1949, p. 159.

قوى النفس

على الرغم من أن أفلوطين قد تحدث عن وحـدة النفوس ، وأكد أن النفس الفردية انما تستمد من النفس الكلية الشاملة وترجع في النهاية اليها ، فليس لنا أن نفهم من هذا أن لكل النفوس قوى واحدة ، وأن الملكات لا تتغير بتغير الأنواع المختلفة من النفوس . ذلك لأن من النفوس ما تهبط الى جسم ، ومنها ما تظل مفارقة . ولا جدال في أن هبوط النفس الى الجسم ينمي فيها قوى لم تكن لتحتاج اليها لو ظلت بعيدة عن التعلق بأي جسم. وعلى هذا الأساس سنعرض لقوى النفس المختلفة ، موضحين الى أي النفوس تنتمي هذه القوى ، والى أي حد نجح في تفسير عمل كل قوة منها .

الذاكرة :

يحرص أفلوطين على أن يجعل من الذاكرة ملكة تنتمي الى النفس وحـدها ، لا الى المركب من النفس والجسم . فليس للبدن شـأن فيما تتذكره النفس ، وخاصـة اذا كان ذلك تذكرا لعلم من العلوم . وهو لا يقبل على الاطلاق ذلك الرأي الرواقي الذي يجعل من التذكر انطباعا لعلامات على الجسم ، أو يشبهه بضربة الخاتم على الشمع [1] . فكل هذه تشبيهات غير دقيقة ، وانما يكون الوصف الصحيح للأثر الذي يحدث في النفس هو أنه نوع من التعقل ، وليس انطباعا ماديا .

---

(1) IV, 3, 26.

ومن الأدلة التي يسوقها أفلوطين للدلالة على أن الذاكرة لا يمكن أن تكون انطباعا ماديا ، أنها لو كانت كذلك ، لما احتاج المرء الى جهد ليتذكر ، ما دامت الانطباعات موجودة على الدوام . ولو صح أن الذاكرة انطباع مادى ، لما أدى المران الى تقويتها ، لأن الانطباع المادى لا يزيد بالمران ، وانما تقوى الملكة النفسية ذاتها . والمران فعل ايجابى تقوم به النفس ، أما الانطباع فسلبى ، فلو كان التذكر انطباعا لازداد قوة كلما ازدادت النفس سلبية ، لا العكس [1] . ثم ان النفس تتذكر أفكارا لم تحقق ، ورغبات لم تتجاوز مرحلة التخيل وحده ، وتلك كلها أمور لم تمر على الجسم بعد ، فكيف يكون الجسم عاملا من عوامل تذكرها ؟ الحق أنه اذا كان للبدن دور يؤديه فى التذكر ، فهو بالأحرى اعاقة التذكر ، كما يحدث للثمل .

وعلى ذلك ، ففى نقد أفلوطين للمادية الرواقية نراه يجعل من التذكر ملكة خاصة بالنفس وحدها . وقد نتوهم من ذلك أن الذاكرة قوة كامنة فى كل النفوس ، مهما اختلفت مراتبها وطريقة الحياة التى تحياها . ولكن الواقع أن الذاكرة لا ترتبط الا بحياة معينة للنفس ، هى تلك الحياة التى يتحكم فيها الزمان أو أى نوع من التغير بوجه عام ، اذ أن الذاكرة تختص دائما بشىء كان ولم يعد له وجود . فحياة النفس فى العالم المعقول لا تقترن بها ذكريات : ألسنا نجد النفس ، حتى فى عالمنا هذا ، تنصرف عن العالم المحسوس ، وتكاد تنساه نسيانا تاما ، كلما شاءت أن تتفرغ للتأمل والتفكير ؟ [2] فالأحرى اذن أن تستغنى النفس عن ذكرياتها اذا كانت فى العالم المعقول . فكل شىء فى العالم المعقول ثابت لا يتطرق اليه التغير ، وكل الماهيات حاضرة فيه أزلا ، وليس فى تأمل النفس للماهيات المعقولة أى تعاقب زمنى ، وبالتالى أية ذاكرة .

---

(١) IV, 6, 3.

(٢) IV, 3, 32.

فانقسام المعقولات وتدرجها انما يكون فى الرتبة فحسب ، لا فى الترتيب الزمنى ، اذ أن السابق واللاحق فى التصورات لا صلة لهما بالزمان ، ولا ينجم عنه أن يكون التفكير فى السابق قبل التفكير فى اللاحق ، [1]. فتأمل المعقولات اذن لا يتم فى زمان ، وبالتالى لم تكن النفس فى ذلك العالم محتاجة الى ذاكرة ، ما دامت الذاكرة هى استعادة الماضى ، أى أنها مرتبطة أساسا بالزمان والتغير . ففى العالم المعقول يظل كل شيء ثابتا [2]، وتكون للنفس بموضوعاتها علاقة لا تتغير ، بل لا تعود هى والمعقولات الا شيئا واحدا ، فلن تكون بها الى الذاكرة حاجة .

وعلى هذا الأساس ينفى أفلوطين التذكر عن نفوس الكواكب ، فتلك النفوس تتعقل على الدوام ، وتدرك موضوعات تعقلها مباشرة ، دون حاجة الى استدلال واستنباط [3] . وهى تحيا حياة دائمة ، فلا حاجة بها الى تذكر حياة ماضية . والزمان عندها لا وجود له ، وانما نحن الذين نقسم الزمان الى أيام وسنين تبعا لوجهة نظرنا الخاصة ، أما النجوم ذاتها فتحيا حياة دائمة لا تغير فيها. وبالمثل ينفى أفلوطين الذاكرة عن النفس الكلية ، أى المبدأ المنظم للعالم (زيوس كما يسميه أحيانا)، اذ أن المبدأ المنظم لا يتردد ولا يعرف الريبة أو الشك ، بل تظل ارادته ثابتة لا يتطرق اليها تغير .

ففى العالم المعقول ، وفى عالم الأفلاك العليا ، لا تكون النفس فى حاجة الى ذاكرة. واذن فأين يبدأ التذكر ، وفى أية مرحلة من المراحل التى تمر بها النفس تنمو لديها تلك الملكة ؟ ان التذكر مرتبط بالتغير والزمان والفردية . فطالما أن النفس متحدة اتحادا ثابتا لا فردية فيه مع النفس الكلية فى العالم المعقول ، فلن تكون فى حاجة الى الذاكرة، ولكنها

(١) IV, 4, 1.
(٢) IV, 3, 25.
(٣) IV, 4, 12.

ما أن تهبط من هذا العالم المعقول ، حتى تبدأ لديها ملكة التذكر ، اذ أنها تستعيد ذكريات اقامتها مع العالم المعقول ، وهى الذكريات التى كانت كامنة فيها بالقوة خلال حياتها فيه ، وتنتقل الى الفعل حين تغادره [1] . وكذلك الحال حين تغادر النفس عالمنا هذا ، وتبدأ فى الصعود . ففى هذه الحالة أيضا تظل لها ذكريات حياتها الأرضية حتى خلال اقامتها فى عالم السماء (الذى هو أدنى من عالم المعقولات) .

فالذاكرة اذن تنتمى الى حياة النفس فى عالمنا هذا ، وفى كل حياة زمانية مرتبطة به وقريبة منه. أما اذا بحثنا ملكة التذكر ذاتها ، فى النفس الانسانية ، فسنجد أفلوطين يأتى هنا بآراء نفسية قيمة ، تجعلنا نعده باحثا مدققا فى ميدان علم النفس ، على صورته القديمة بالطبع .

فالذاكرة لا ترجع الى الاحساس . وليست القوة الحاسة هى القوة المتذكرة ، لأنه لو كانت الملكتان واحدة ، لوجب أن نحس الأفكار العلمية مثلما تتذكرها ، وهو محال [2] . ولكن على الرغم من أن الذاكرة ليست هى والاحساس ملكة واحدة ، فان أفلوطين قد أكد أهمية الانتباه بوصفه عاملا هاما من العوامل التى تعين على التذكر . فقد تمر على المرء أشياء عارضة لا ينتبه لها ، فلا يتذكرها ، وذلك مثلما يحدث حين يسير المرء نحو وجهة معلومة ، أن ينسى ما مر به خلال الطريق لانتباهه الى الهدف الذى يقصده [3] . فالذاكرة ، مع كونها مختلفة عن ملكة الاحساس ، تزداد قوة بازدياد الانتباه .

أما علاقة الذاكرة بالملكة المخيلة ، فتختلف تبعا للموضوعات التى تتخيل . فالأشياء المحسوسة يكون تذكرها بادراك صورتها التى حفظتها المخيلة : أى أن الشىء اذا غاب وظلت صورته فى الملكة المخيلة ، كان

---

(١) IV, 4, 4.

(٢) IV, 3, 25.

(٣) IV, 4, 8.

ادراك هذه الصورة تذكرا لذلك الشيء ، بحيث يتفاوت التذكر تبعا لمدى ثبات الصورة وبقائها [1] . والى هذا الحد يتفق أفلوطين مع أرسطو . أما حين ينتقل الى بحث تذكر المعانى العقلية ، فانه لا يعترف بوجود صورة فى الخيال لهذه المعانى العقلية يتم التذكر بواسطتها ، كما قال أرسطو . فليست لهذه المعانى صورة الا اذا كانت هذه صور الصيغة اللفظية التى يعبر بها عنها ، أما الفكر ذاته فلا صورة له [2] . وعلى ذلك فالمحسوسات يكون تذكرها بالمخيلة ، وبما يتبقى فيها من صور ، أما المعقولات فلا صورة لها الا من ناحية ألفاظها فحسب ، وبالتالى تكون الذاكرة الخاصة بها ملكة مستقلة عن المخيلة .

والذاكرة قد تكون شعورية أو غير شعورية . وقد فرق أفلوطين بين هذين النوعين ، فقال بوجود نوع من التذكر لا يدرك فيه المرء حاليا أنه يتذكر ، فيتابع ميولا سابقة دون أن يشعر بذلك . ثم يقول ان الذاكرة التى تتم عن وعى أقوى بكثير من الأخرى ، لأن النفس حين تشعر بأنها تتذكر ، تحتفظ باتجاهها الخاص نحو ذاتها ، وتشعر بالفارق بينها وبين الموضوع الذى تتذكره ، أما اذا جهلت أنها تتذكر ، فمعنى ذلك أنها تنصرف كلية الى موضوع تذكرها [3] وتنسى نفسها فى غمار هذا التذكر . ولا جدال فى أن وصول أفلوطين الى فكرة الوعى أو الشعور conscience يدل على تقدم كبير فى ميدان البحث النفسى لديه ، فاق به من سبقه من فلاسفة اليونان .

الانفعال :

يفترض الانفعال وجود الجسم ، بخلاف الذاكرة . فلا يمكن أن ينتاب النفس انفعال لو كانت مفارقة لبدنها ، وانما يكون للجسم فيه

(١) IV, 3, 29.
(٢) IV, 3, 30.
(٣) IV, 4, 4.

دور أساسي ، وكلما ازددنا تمسكا بالجسم واهتماما به ، ازداد تأثرنا بالانفعال • وليس معنى ذلك أن الجسم وحده يمكن أن ينفعل ، اذ أن الجسم بغير النفس لا يكون حيا ، فلا يستشعر شيئا [1] • فالانفعال اذن ينتمي الى المركب من نفس وجسم ، وان كان بالطبيعة الجسمية ألصق • والدليل على ذلك أن الرغبات تتباين باختلاف الأعمار • فرغبات المرء في طفولته ، غيرها في شبابه ، غيرها في كهولته ، وذلك كله راجع الى اختلاف البدن وأحواله في كل من هذه المراحل [2] • وكذلك الحال في انفعال كالغضب : فالغضب من جهة يرتبط بالنفس ، لأن المرء لا يغضب الا اذا أدرك أو علم شيئا هو موضوع غضبه • وكثيرا مايغضب المرء لشيء لم يمسسه هو ، بل عرفه من بعيد • ولكن الغضب من جهة أخرى مرتبط بالجسم : « فالاستعداد الطبيعي للغضب ناتج عن تركيب البدن ، فمن كانت مرارته ودمه حارين ، كان أكثر تعرضا للغضب ، ومن لم يكن حار المرارة ، أي كان باردا كما يقال ، كان أقل تعرضا للغضب » • فالغضب اذن يرتبط أصلا بالقوى البدنية ، ويتحكم فيه الدم والمرارة ، لا القوة الغاذية وحدها ، ولكنه يقتضى نوعا من الادراك والتعقل ، بدليل أن أفلوطين قد تكلم عن نوعين من الغضب : أحدهما يبدأ بالجسم فيثير النفس فيما بعد ، والآخر يبدأ بالنفس حين تفكر في ظلم وقع ، فتثير الجسم •

ويعلل أفلوطين الألم تعليلا طريفا : فحين تجتمع طبيعتان متباينتان كالنفس والجسم ، ويعوق اتحادهما شيء ، ينشأ عن ذلك الألم • فالجسم بوصفه طبيعة أدنى من النفس ، يحاول أن يتلقى منها شيئا ، ولكنه لا يستطيع بطبيعة الحال أن يتشبه بها تماما ، وهكذا يظل يتأرجح ، فلا هو بالطبيعة العليا كالنفس ، ولا هو يرضى بأن يظل كما كان ، ومن

(1) IV, 4, 18.
(2) IV, 4, 21.
(3) IV, 4, 28.

هذا الاضطراب والتأرجح ينشأ الألم [1] . فالألم اذن ناشيء عن تلك الطبيعة الدنيا للجسم ، الذى يبدو له على الدوام نقصه بالقياس الى النفس ، أى أنه هو « العلم بانحدار الجسم الذى هو بسبيل أن يحرم من صورة النفس التى يملكها » [2] . أما اللذة فهى نقيضه ، أى « علم الكائن الحى بعودة صورة النفس الى جسمه » ويعنى بذلك عودة الانسجام الى ذلك المركب من الجسم والنفس . وهكذا لا يمكننا أن نقول ان اللذة والألم احساسات خالصة ، ما دامت النفس تتدخل بينهما ، كما أنهما من جهة أخرى ليسا مجرد تأثرات للنفس ، وانما يجمعان بين الطبيعتين .

والألم يبدأ فى الجسم ، لأنه ينفعل ، ولكن النفس هى التى تحدد موضع الألم ، أما الجسم فليس فى وسعه هو وحده أن يحدد ذلك . فلا بد اذن فى حالة الألم ، من أن يتأثر الجسم ، ثم تحس النفس . وليس صحيحا أن النفس هى ذاتها التى تتأثر ، فلو صح ذلك لشملها التأثر كلها ، ولما استطاعت أن تحدد موضع الألم . فاحساس النفس ليس هو ذاته التألم ، بل هو معرفة به ، وتحديد لمكانه . ولو كانت النفس هى ذاتها التى تتأثر بالألم ، لأخفقت فى أداء وظيفة المعرفة هذه ، لأن ما يتألم لا يحسن نقل المعرفة دون تحريف ، اذ أن « الرسول الذى يسير وفق هواه ، لا ينقل الأنباء على الاطلاق ، أو على الأقل يحرفها » [3] .

الاحساس aisthesis :

الاحساس بدوره يستلزم وجود جسم ، ودور الأعضاء البدنية فيه أساسى ، اذ أن ادراك المحسوسات يقتضى استخدام وسائط من نوع

(١) IV, 4, 18.
(٢) IV, 4, 19.
(٣) Ibid.

هذه المحسوسات [1] . فليس لنا من جهة أن نجعل من الاحساس عملية جسمية بحت ، اذ أن هـذا يؤدى الى الوقوع فى تلك المادية التى تنظر الى الاحساس على أنه انطباع علامات على الجسم أو انفعال سلبى ، وهى فكرة ينقدها أفلوطين بشدة . فالاحساس ايجابى energeia تشترك فيها النفس فعليا ، بدليل أنها تقوم بالتمييز بين مختلف الاحسـاسات . ثم أن كل احساس على حـدة لا يمكن أن يفسر بالانطبـاع الجسمى . ففى حالة البصر تدرك الأشياء عن بعد ، بينما الانطباع يستلزم التلاصق المادى . كما أننـا نعزو الى ما نراه مسـافة وبعدا ، وحجما ، قد يكون هائلا ، وهذا كله محال لو كان الابصـار انطباعا ماديا ، لأن الصـورة المنطبعة صغيرة ، ثابتـة فينا . والواقع أننـا لو قربنـا الشيء من العين الى حـد الالتصـــاق بها لاستحـالت الرؤية ، ممـا يقطع بأن التلاصـق المادى ليس هو سبب الابصار . « ذلك لأنه لا بد فى الابصار من شيئين: شىء يرى وشىء يرى . فـاذا كان ما يرى متميزا عمـا يرى ، فعنـدئذ ينبغى ألا يكون ما يرى فى نفس مكان ما يرى ، وبالتالى ينبغى ألا يكون فيه . فنحن لا نرى ما يوجد فى النفس التى ترى ، بل مالا يوجد فيها ، وذلك هو شرط الابصار » [2] . فالاحساس يقتضى اذن ايجابية النفس ، وليس سلبيا على طول الخط . لهذا لم يكن فى وسـعنا أن نعـزوه الى الجسم وحده .

ولكن ليس لنا من جهة أخرى أن ننسب الاحســاس الى النفس وحدها ، اذ أنه كما قلنا متعلق بالمحسوسات التى يجب أن تدركها النفس بما يشبهها ، وأن تستخدم الجسـم من أجل ذلك . ولو تركت النفس وحـدها لما أدركت أى شىء ادراكا حسـيا ، اذ أنها حين تكون وحدها لا تدرك سوى أفكارها الخاصة وحدها . فلا بد فى الادراك الحسى من

(1) IV, 5, 1.
(2) IV, 6, 1.

شروط ثلاثة : الموضوع الذى يدرك ، والنفس ، والعضو البدنى الذى هو واسطة الادراك • وهذا العضو البدنى هو الذى يتلقى الصورة المحسوسة وينقلها الى النفس [1] ، فهو الواسطة بين الموضوع الخارجى وبين النفس •

فاذا بحثنا فى الحواس كل منها على حدة ، وجدنا أفلوطين يولى اهتماما كبيرا لحاسة البصر ، ويخصص لها معظم المقال الخامس من هذه التساعية • ولقد كان همه الأكبر متجها الى نقد فكرة الوسط الهوائى ، الذى قيل انه هو الشرط الأول للابصار • ولا شك أنه فى هذا كان يهدف الى تفنيد آراء الرواقية ، مثلما يفعل فى كثير من بحوثه المتعلقة بالنفس • اذ أن مادية الرواقيين جعلتهم يدينون بفكرة الوسط المادى الذى هو وسيلة الاحساس • والقول ان الاحساس هو انطباع علامة مادية ، يقتضى وجود وسط مادى ينقل هذه العلاقة حتى تصل الى الجسم ، ومن هنا قالوا بالهواء أو الشعاع المضىء بوصفه وسطا للابصار • فالابصار عند كريسيوس، يتم بأن يخرج من انسان العين نفس pneuma مركب من هواء ونار حية ، وينتشر هذا النفس فى الهواء على صورة مخروط تمس قمته العين ، وينقل الى العين صور الأشياء التى يقابلها ، بعد أن يتأثر هذا النفس بالوسط الذى يخترقه • وهكذا علل ضعف الابصار عن بعد ، وصغر صور الأشياء البعيدة ، بأن لهذا النفس بعد محدود يضعف بالتدريج ، حتى يتلاشى [2] • ولما كان هذا الرأى مرتبطا بنظرتهم المادية الى النفس ، فقد عمل أفلوطين على أن يوجه اليه نقده ، وساق لذلك النقد الأدلة الآتية :

١ ــ الدليل الأول على القول بالتعاطف • فالاحساس يفسر عنده بالتعاطف بين جميع أجزاء الكون الواحد • وهذا التعاطف يتم سواء

(١) IV, 4, 23.

(٢) Rivaud..., p. 378.

أكان بين هذه الأجزاء وسط أم لم يكن ، بل ان وجود الوسط يقلل من التعاطف ويعوقه [1] .

٢ ــ والوسط الذى هو الهواء ، لو كان هو واسطة الابصار ، لوجب أن ينفعل فى حالة الابصار ، ولكن الذى يحدث أن الشعاع يشته فحسب ، ولا يجعله ينفعل أو يتأثر . ولو كان الهواء هو الذى يتأثر ، لاكتفينا فى حالة الابصار بادراك الهواء القريب من العين ، ولما كانت بنا حاجة الى أن نولى وجهنا شطر الشىء المدرك .

٣ ــ كما أنه ليس من الضرورى أن يكون الوسط مضيئا حتى تتم الرؤية ، اذ أننا نرى الأجسام المنيرة البعيدة من خلال الظلمة ، مما يؤكد أن الوسط ليس عاملا من عوامل الابصار ، لأن ظلامه لا يمنع من الرؤية [2] .

٤ ــ والقول بانطباع علامة الشىء فى الهواء ، أى فى الوسط ، يستتبع أن النفس لا ترى الا علامة معادلة لحجم انسان معين ، بينما الواقع أنها تدرك الأبعاد الكبرى ، وكذلك تدركها كل النفوس الأخرى ، مما يؤكد أن العلامة المنطبعة فى الوسط ليست هى علة الابصار .

٥ ــ ثم ان الضوء الذى ينبعث من الأجسام ليس فى حاجة الى مطية تنقله ، أى الى وسط هوائى . فمن طبيعة الضوء أن ينتشر فى خط مستقيم ، واذا كان يستخدم الهواء فى انتقاله ، فما ذلك الا بالعرض ، لوجود الهواء بين الأجسام فحسب ، ولو كان محل الهواء خلاء ، لما منع من انتشار الضوء . والجسم الذى يصدر عنه الضوء له فاعلية خاصة ، ومن طبيعة فاعليته أن تصدر هذا الضوء سواء وجد الوسط أم لم يوجد .

٦ ــ ولو نظرنا الى الهواء على حقيقته لوجدناه فى الواقع عائقا للضوء بما يعلق به من غبار معتم ، ولا يمكن أن يكون ناقلا له .

---

(١) IV, 5, 2.

(٢) IV, 5, 3.

ومن هذا كله يتضح لنا أن الضوء مرتبط بمصدره ، وأنه لا يحتاج الى وسط ناقل له ، وأن تفسير الابصار بوجود وسط يتأثر فينقل الصورة من الشيء المرئي الى العين ، هذا التفسير معقد بلا داع ، لأن الضوء ينتقل مباشرة من المرئي الى العين ، دون الحاجة الى وسط . والواقع أن كلامنا عن « انتقال الضوء » هو من باب المجاز ، لأن الضوء في حقيقة الأمر لاجسمي ، وان كان فعلا لجسم [1] ، وهو أشبه بالصورة في المرآة ناتجة عن فعل الشيء المادي الذي هو صورته ، وان كانت هي ذاتها غير مادية . فالضوء اذن فعل يمتد من الأجسام ، ولا يمكن أن ينتقل على صورة مادية في الهواء .

وكما ينقد أفلوطين فكرة الوسط في الابصار ، كذلك ينقدها في السمع : اذ أن الرواقيين قالوا بوجود وسط في حالة السمع أيضا ، بحيث تصدر الأذن نفسا سمعيا ، ينتشر في موجات دائرية حول الرأس، مشابهة للموجات التي يبعثها حجر يلقى به في الماء . ولكن لو كان الهواء هو الوسط الذي لا يتم بدونه انتقال الأصوات ، لما أمكننا تميز الأصوات المختلفة ، لأن الهواء في هذه الحالة يتذبذب على نحو واحد [2] ، وان اختلف فسيكون اختلافه في الكم ، بينما الأصوات التي نسمعها تختلف في الكم والكيف معا ، لا في الكم وحده (ويلاحظ هنا تناقضه مع فهمنا الحالي لطبيعة الذبذبات الصوتية) . كما أن الصوت قد يسمع دون وجود هواء « كما يحدث مثلا حين تثنى مفصلا ، فتحتك العظام بعضها ببعض ، ونسمع أصوات كسر ، دون أن يكون هناك هواء على الاطلاق » [3] .

فالسمع ، كالابصار ، لا يستلزم وسطا معترضا يقوم بنقل الأصوات.

وبهذا يتم أفلوطين الحديث عن الاحساس ، وينقد الآراء الشائعة التي قامت في أغلب الأحيان على أساس من المادية الساذجة .

---

(1) IV, 5, 7.

(2) IV, 5, 5.

(3) Ibid.

خلود النفس

تحدث أفلوطين في المقال السابع من هذه التساعية عن خلود النفس . وقد اهتم في النصف الأول من ذلك المقال بدحض الآراء القائلة بمادية النفس ، أو بارتباطها الوثيق بالمادة ، وهي الآراء التي عرضناها عند الحديث عن ماهية النفس . وإذا كان لنا أن نستدل من هذا الاهتمام الكبير على شيء ، فهو أن أفلوطين قد ساير الرأي التقليدي ، الذي بدأ منذ أفلاطون ، بل ربما قبله ، والذي يعتمد في اثبات خلود النفس على القول بأنها لا مادية بسيطة . ولما كانت المادة وحدها هي التي يسري عليها التحلل والكون والفساد ، فان النفس خالدة بالضرورة . ولقد عبر أفلوطين عن برهان البساطة هذا تعبيرا واضحا بقوله « ان كل مايتضمن من أجل وجوده تركيبا ، يتحلل الى العناصر التي يتركب منها ، غير أن النفس طبيعة واحدة ، بسيطة ... فهي اذن لن تفنى » [1] .

ومن أهم البراهين التي استمدها أفلوطين من التراث الأفلاطوني ، برهان الحياة . فالنفس تهب الحياة للجسم ، ولكن من أين تستمد هذه الحياة ؟ انها لا تستمدها الا من ذاتها ، فالحياة كامنة فيها ، والنفس مبدأ الحياة الدائمة ، فلن تفقد هذه الحياة في وقت من الأوقات ، أي أنها لن تفنى « اذ ليست حياة كل الأحياء مستفادة ، والا لسرنا هكذا الى ما لا نهاية ، فلا بد من طبيعة حية منذ البداية ، ينبغي أن تكون غير فانية

---

(1) IV, 7, 12.

وأزلية ، لأنها مبدأ الحياة لسائر الأحياء » (١) فهنا تكرار لذلك البرهان المشهور الذى قال به أفلاطون فى « فيدون » لأنه ما دامت النفس هى مبدأ الحياة ، لا تستمدها من الخارج ، فمن المحال أن نفقد هذه الحياة ، وبهذا يثبت خلودها .

والنتيجة التى نستخلصها من ذلك هى أن أفلوطين قد اقتدى بأستاذه الأول أفلاطون ، فى براهينه المشهورة على خلود النفس ، وأن البحث العقلى ينتهى بى الى القول بأن الحياة والوجود صفة كامنة فى النفس ، وما يتصف دائما بالحياة يكون خالدا بالضرورة . اذ أن « ما يملك الوجود من ذاته ، ومنذ بداية الأمر ، انما يكون موجودا دائما » (٢) . وطالما ظل الموجود وحده فانه يحيا حياة خالصة ، أما اذا اتحد بغيره ، فلن يكف عن الحياة ، بل سيكون هذا الاتحاد مجرد عقبة فى طريقه ، يحاول خلالها أن يستعيد حالته الخالصة الأولى بأسرع ما فى استطاعته .

واذن ففى الميدان العقلى لا نستطيع أن نقول ان أفلوطين قد أتى فى هذا المضمار بجديد . ولكنه لا يكتفى بهذه البراهين العقلية على خلود النفس بل يتحدث عن دليل آخر يتمشى مع نزعته الصوفية . فأنت لا تؤمن بخلود نفسك ، لأنك تراها مثقلة بالجسم ورغباته . ولكنك اذا شئت أن تدرك طبيعة النفس على حقيقتها فلا تتأملها وهى مختلطة بالجسم ، وانما عليك أن تحاول تجريدها من هذا العنصر الغريب عنها ، وأن تنظر اليها فى ذاتها . ولما كانت حياتنا فى هذا العالم مرتبطة بالجسم ضرورة ، فان الوسيلة الوحيدة لادراك طبيعة النفس خالصة ، هى أن تطهر نفسك من التعلق بالجسم ، وتدربها على التأمل الخالص للحقائق العليا ، التى هى واحدة منها . وعندئذ ، حين تصل النفس بعد هذه التنقية

---

(١) IV, 7, 9.

(٢) Ibid.

الصوفية الى تأمل المعقولات ، وحين تشاهد ذلك العالم الالهى العلوى ، وتعلم أنها تنتمى فى أصلها اليـه ، ستوقن حقا بأنها خالدة [1] • وهنا لن نكون بحاجة الى براهين فعلية واستدلال تدريجى لتثبت خلود النفس ، بل يكفى أن تتأمل النفس ذاتها ، بعينها الباطنة لتدرك طبيعتها الحقة ، التى هى من نوع الهى لا يتطرق اليه الفناء • فالاستغراق فى التأمل الصوفى الباطنى وسيلة تتثبت بها النفس من خلودها • وهنا نجد أفلوطين لا يكتفى بالبراهين العقلية الاستدلالية ، بل يكملها بهذا اليقين الصوفى الباطن ، الذى يتمشى مع نزعته العامة فى تكملة العقل ، اذا قصر ، بالالتجاء الى العيان الصوفى المباشر [2] •

ومع ذلك ، فان أفلوطين لا يكتفى أيضا بهذا النوع الثانى من البرهان ، بل يأتى من بعد البراهين العقلية والشواهد الصوفية ، ببرهان دينى مستمد من المعتقدات الشائعة فى عصره • فلو كانت النفوس فانية، لما أمرتنا الآلهة بتهدئة نقمة النفوس التى أسيء اليها خلال حياتها ، ولما دعتنا الى تكريم الموتى وتبجيلهم • وان النفوس التى رحل أصحابها، لتظل تؤدى الينا نفعا جزيلا ، اذ تعلمنا أشياء كثيرة ، وتأتى لنا بنبوءات قيمة ••• تلك هى الشواهد التى يستمدها أفلوطين من المعتقدات الشائعة ، والتى يحرص على أن يوردها فى ختام مقاله عن خلود النفس، وكأنه لا يريد أن يترك ذلك الموضوع دون أن يستند فيه الى تلك المعتقدات الذائعة فى عصره ، والتى كان يركن الى تأييدها فى كثير من الأحيان • وليس لنا أن ندافع عنه فى هذا الصدد ، بالقول انه كان يجارى عصره فحسب ، فى الاتيان بهذه الشواهد ، فالواقع أنه لم يكن مضطرا الى ذلك لأن فى براهينه العقلية والصوفية الكفاية • ومما له دلالته أنه

---

(١) IV, 7, 10.

(٢) IV, 7, 15.

يسمى هذه الشواهد الخرافية « دليلا ملموسا » [1] وكأن هذه المعتقدات الشائعة قد ثبتت وشوهدت لدى الجميع ، وأصبحت هي وحدها التي تقدم لنا الدليل المحسوس على خلود النفس ... وعلى أية حال ففي هذه الاضافة الأخيرة نرى أفلوطين مرة أخرى متمشيا مع خرافات عصره دون محاولة للنقد أو التنوير .

---

(1) IV, 7, 15.

ملحقات

ملحـــق (١)

المبادىء البذرية

Logoi spermatichoi

أول شرح واضح لفكرة المبادىء البذرية عند اليونان ، هو ذلك الذى أورده أرسطو فى الفصل الرابع من الجزء الأول من كتاب الطبيعة، شارحا فيه فلسفة انكساجوراس الطبيعة ، ففى رأى انكساجوراس أن الأنواع المختلفة التى تتكون منها الموجودات ، كالعظام واللحم والحديد والخشب ، توجد من قبل مشكلة كما هى ، ولكن فى كتل صغيرة الى أبعد حد • أما العناصر الحالية التى نراها ، كالهواء والماء ، فليست عناصر أولية بالمعنى الصحيح ، بل هى تجمعات عظيمة التعقيد ، من هذه الجواهر الأولى ـ واذن فتكون كل جسم من الأجسام الحالية انما يرجع الى هذه الدقائق الصغيرة التى تتكون منها الأجسام الطبيعية بذورا spermata

وأولى الرواقيون هذه الفكرة مزيدا من العناية ، فهم يفسرون الخلق بأنه أشبه يظهور الخصائص الكامنة فى البذور ونموها • اذ أن الفكرة التى لدى الله عن الأشياء ، والتى يسعى الى تحقيقها بخلق هذه الأشياء ، هى أشبه ببذرة يتولد عنها ذلك الشىء بالضرورة فى الوقت المحدد ، ومن هنا أطلقوا على هذه الأفكار الفاعلة التى تنتج عنها الأشياء اسم « المبادىء البذرية » • وهذه المبادىء الفاعلة تنتشر فى الكون بحيث يكون لكل كائن مبدؤه البذرى الذى يفسر توالد الأفراد وبقاء الجنس • فلكل انسان مبدأ بذرى مزدوج ، تنطوى عليه أجسام الوالدين ونفوسهما • ويولد الطفل شبيها بأحد والديه تبعا لتغلب

بذرة الأب أو الأم . وتظهر هذه البذرة مرة أخرى فى الأبناء ، حاملة معها كل الصفات التى سيظهر عليها الموجود المقبل ، وهكذا ...

وتعود الفكرة الى الظهور مرة أخرى عند أفلوطين ، على نحو لا يدع مجالا للشك فى أنه قد استمدها من الرواقية . ولهذه الفكرة عنده أهمية كبرى ، فمن أهم الأغراض التى تؤديها فى مذهبه :

١ ـ أنها حلقة الاتصال بين العقل وبين العالم المحسوس . فلا شك أن العقل هو الذى يدبر العالم المحسوس وينظمه ، بما فيه من أفكار أو مثل . غير أن أفلوطين يود دائما أن يبقى لهذا العقل ترفعه وعلوه ، فلا يقبل على الاطلاق أن تهبط أفكاره الى هذا العالم ، لهذا كان لا بد من وسائط تؤدى مهمة تطبيق أفكار العقل ومثله على هذا العالم ، تكون أشبه « بانعكاسات » له تنتقل أولا الى النفس الكلية ، ومن هذه الى العالم. وهذه المبادىء لا تظهر فى النفس الكلية متدرجة ، أو على التوالى ، وانما تكون حاضرة فيها فى وقت واحد ، ولكنها حين تطبق على الموجودات المحسوسة ، تظهر فيها بالتدريج . « ففيها (فى النفس الكلية) توجد كل المبادىء البذرية فى وقت واحد ... ونواتجها لا تظهر فى نفس الوقت ، ولا فى نفس المكان ، ولكن المبادىء توجد معا. فالأرجل والأيدى التى توجد معا فى المبدأ البذرى للانسان ، توجد منفصلة فى الجسم الانسانى » [1] .

٢ ـ وعلى ذلك فالنفس الكلية تنطوى على كل المبادىء التى هى أصل نشأة الموجودات الجديدة ، والتى يسميها أفلوطين أحيانا بالمبادىء المولدة gennetichoi [2] . وهذه المبادىء توجد فى النفس الكلية من جهة على هيئة أفكار عقلية noemata ، بحيث تكون هى القدرة المصورة للموجودات ، تضفى عليها أشكالها وصورها المستمدة من العقل.

---

(١) IV, 4, 16.

(٢) II, 3, 16.

وفي هذا المعنى يقول أفلوطين : « وقوام هذا القانون (الذى تخضع له كل الموجودات) هو المبادىء البذرية الصادرة عن العالم المعقول ، والتى هى علل كل الكائنات ، وعلل حركات ، النفوس وقوانينها »[1]. وعلى هذا الأساس يكون القول ان كل شىء قد تكون من الصور البذرية ، مرادفاً - كما لاحظ تسلر - للقول ان المحسوس هو انعكاس للنفس ، وان كان التعبير الأول ملموساً بالقياس الى الثانى[2] . اذ أن انعكاس النفس على العالم المحسوس انما يتم بهذه الصور البذرية .

٣ - غير أن هذه المبادىء ليست مجرد أفكار فحسب ، اذ أنها لو كانت كذلك لما كانت لها فاعلية أو تأثير على المادة ، لأن التأثير على المادة لا يتم بمجرد أفكار أو بمعرفتها فحسب ، فلا بد أن تكون فى هذه المبادىء قوة قادرة على أن تؤثر فى المادة ، أى أن تكون فيها قدرة على الفعل بجانب كونها صورا لأفكار ، فتتم بذلك تشكيل المادة طبقا لأفكار العقل. وعلى ذلك فالمبادىء البذرية الفاعلة هى أصل تكون الموجودات ، ووسيلة انتقال خصائص النوع من جيل الى جيل .

بقيت كلمة عن الترجمة العربية لهذا المصطلح ، وقد آثرنا أن نرجمها الى ما بعد توضيح معناه ، حتى يبعد عن الذهن المعنى الحرفى له. فلو ترجمت كلمة logoi بمعنى « عقول » أو « كلمات » ، كما هو الشائع ، لبعد المعنى المقصود عن ذهننا كثيراً . وقد ترجم العرب هذا المصطلح ، فى كتاب الربوبية الذى اقتبس كثيراً من نصوص التساعيات الأفلاطونية[3] ، ترجموه بقولهم « كلمات » ... ولنتأمل النص الآتى: « ... بل انما تشبه كلمات العالم ، الكلمات المدنية التى تضم أمور المدنية وتضع كل شىء منها فى موضعه ... والسنة هى التى تسوق الى

(١) IV, 3, 15.

(٢) Zeller : Ibid..., S. 610.

(٣) انظر الملحق الأخير من هذه المقدمة .

الخير ، وكذلك الكلمات التى فى العالم تسوق الأشياء الى الخير لأنها فى العالم كالسنة فى أهل المدينـة »[1] ، وهذه الفقرة منقـولة ـ بالتصرف المأثور عن هذا الكتاب ـ من الفقرة الآتية « وان المبدأ الفاعل فى الكون لأشبه بعقل يضفى النظام والقانون على مدينة ، لأنه يعلم مقدما أفعـال المواطنين ونواياهم ... »[2] وهنا نجد أن ترجمة العرب للفظ logoi بـ « كلمات » قد شـوهت المعنى الى حد بعيد ، وذلك باستخدام ألفاظ غامضة لا تدل على شىء ، مثل « كلمات العالم » و « الكلمات المدنية ».. فالترجمة الحرفية لا تجدى فى هذه الناحية .

وفى موضع آخـر يزيد الكتاب اقترابا من فكرة المبـادىء البذرية فيقول : « فان كانت النفس ليست بانسان ، فينبغى اذن أن يكون الانسان كلمة غير كلمة النفس . فان كان ذلك كذلك ، فما الذى يمنعنا أن نقول ان الانسان هو المركب من نفس وجسم ؟ فاذن تكون النفس ذات كلمة ما من أنواع الكلم . وانما أعنى بالكلمة الفعل ، وذلك أن للنفس فعلا من أنواع الفعل ، ولا يمكن أن يكون الفعل من غير فاعل. وكذلك يكون الكلمـة التى فى الحبوب ، فان الحبـوب ليست بلا نفس . وأنفس الحب ليست بأنفس مرسلة ، وذلك أن لكل حب من الحبوب نفسـاً غير نفس صاحبه ـ وتحقيق ذلك اختلاف فواعلها . وانما قلنا ان للحبوب أنفساً لأن الكلمات الفواعل التى فيهن ليست بأنفس . وليس بعجب أن يكون لهذه كلها كلمات ، أعنى أن تكون فعالة . وذلك أن الكلمـات الفواعل انما هى أفاعيل النفس النامية ... فان كانت النفس على هذه الصفة أى أن فيها كلمات فواعل ، فلا محالة أن فى النفس الانسانية كلمات فواعل تفعل الحياة والنطق »[3] .

---

(1) كتاب اثولوجيا لارسطو ... نشرة ديتريصى .. برلين ١٨٨٢ ص ٦٤ ..

(2) IV. 4, 39.

(3) اثولوجيا ارسطو ص ١٤٧ و ١٤٨ .

هنا نجد المعنى قد ازداد وضوحا ، اذ تصبح هذه « الكلمات » هى مبـادىء الفعل ، فى الحبوب أى البذور ، كما فى النفس الانســانية • والترجمة صالحة من حيث وجود كلمة «فواعل» لأن هذه المبادىء البذرية هى حقا الأصل الفعال لتكوين الأنواع المختلفـة ، كما أوضحنا من قبل ـ غير أن وجود لفظ « كلمات » يشوه المعنى كما قلنـا • والأصح أن يترجم اللفظ logoi بقولنا « مبادىء » ، من حيث أن المقصود هنا مبادىء فعالة •

واذا شئنا مزيداً من التأييد لهذه الفكرة ، فهناك نصـوص خاصة عند أفلوطين لو ترجمت فيها كلمة logos بمعنى « عقل » لشوهت المعنى ، من ذلك قوله « والظل الذى تلقيـه النفس يمتد بقـدر ما يمتد المبدأ الذى يصدر عنها »[1] •

فهنا لو ترجم اللفظ بقولنا « العقل » ، لكان التناقض واضحا ، لأن العقل هو الذى تصدر عنه النفس ، وليس العكس •

---

(1) IV, 3, 9.

ملحــق (٢)

الطبيعـــة

Physis

كانت مشكلة الانتقال من العالم المعقول الى العالم المحسوس مشكلة رئيسية حاضرة فى ذهن أفلوطين على الدوام . فالمبادىء البذرية ، كما رأينا ، هى الأفكار الفاعلة للعقل ، التى يشكل بها الموجودات وينتجها . وهذه المبادىء موجودة فى النفس الكليــة . ولكن هل معنى ذلك أن النفس الكليــة تتصــل مباشرة بالمحســوسات لتشــكلها عن طريق هذه المبادىء ؟ — لو صح ذلك ، لكان معناه أن أحد المبادىء العليا الثلاثة ، وهى الواحد والعقل والنفس ، يهبط من مكانته العليــا ليتصــل بالعالم المحســوس . وهذا ما يأباه تفكير أفلوطين ، ومن هنــا كان كلامه عن وجهين للنفس الكلية : وجه أعلى ، هو ماهيــة تعلو على المحســوس ، ولا تبدد ذاتها فى عالم الأجسام ، أو تؤثر تأثيراً مباشراً ، ووجه أدنى ، يرتبط بجسم الكون مثلما ترتبط النفس الانسانية بجسم الانسان ، وهذا الوجه الثانى هو الذى يسميه بالطبيعة . فالنفس ، بوصفها ماهية متوسطة بين العالمين ، ينبغى أن تنقسم الى وجهين يتصل كل منهما بعالم معين .

وهذه النفس الكلية السفلى ، أو الطبيعة ، تضفى الصور التى تنقل اليها من النفس الأعلى ، عالم الأجســام . فهى القــوة الفعالة فى النفس الكلية ، وهى أدنى درجات العــالم الروحى أو المعقول ، وبعدها مباشرة يبدأ العالم المحسوس . وهو يقارنها بالوجه الآخر من النفس الكليــة ، الذى يسميه أحياناً بالحكمة phronesis فيقول « ان الحكمة هى الحــد الأعلى والطبيعة الأدنى ، فالطبيعة صورة للحكمة . ولما كانت هى الجزء

الأدنى من النفس ، فانها لا تشتمل الا على آخر أشعة العقل ... وهكذا لم تكن الطبيعة عارفة ، بل خالقة فحسب ... والطبيعة هى انعكاس تلك النفس (الكلية) على المادة ، وعند الطبيعة بل قبلها ، تنتهى سلسلة الوجود الحقيقى ، وتصل الى أدنى درجات الحقيقة العقلية . والطبيعة موجبة الفعل بالنسبة الى المادة ، سلبية بالنسبة الى النفس » [1] .

فالطبيعة اذن واسطة النفس الكلية الى الموجودات المحسوسة ، وقوتها المحركة الفعالة . وهى الملكة الفعالة فى النفس الكلية ، والوجه الخارجى من حياتها ، والمظهر الذى يتبدى عليه نشاطها ، والذى بدونه تكون منطوية على ذاتها . ومع ذلك فالطريقة التى يوضح بها أفلوطين كيفية اتمام الطبيعة لفاعليتها هى طريقة روحية خالصة . فالطبيعة تخلق بأن تتأمل ما فوقها ، أى أن التأمل هو مصدر الحياة ، وهو يمتد فى سلسلة الموجودات من أعلاها الى أدناها . وبقدر ما يضعف تأمل الموجود لما فوقه ، يقل خلقه . ورغم أن فى هذا التفسير تمشياً مع تفكير أفلوطين العام ، فلا شك أنه لم يعرف كيف يوفق بين العالمين ، وكيف يجعل من الطبيعة مبدأ روحياً أدنى ، يتصل بالمادة ، وفى نفس الوقت يستمد فاعليته من تأمله لما فوقه . فاذا سلمنا بمبدأ التأمل فستظل مشكلة الاتصال بالمادة قائمة لم تحل .

ولا شك أن استخدام أفلوطين لكلمة الطبيعة بهذا المعنى يبدو مخالفاً لكل المعانى التى اعتدنا أن نفهم بها هذه الكلمة . فأول معنى يتبادر الى الأذهان ، فى استخدامنا الحالى للكلمة ، هو أن الطبيعة مجموع الموجودات . ولم يكن ذلك المعنى ماثلا فى ذهن أفلوطين . فهو يطلق على مجموع الموجودات اسم « الكون » أو « العالم » ، أما الطبيعة فهو يقصد بها مبدأ للحركة والفعل ، فهى موجود كالنفس ولكن فى رتبة

---

(1) IV, 4, 13.

أدنى . وعلى ذلك فليس فى وسعنا أن نوافق على ذلك الشرح المفصل الذى سرده « انج » لفكرة الطبيعة عند بقية فلاسفة اليونان السابقين على أفلوطين ، ليثبت به أن أفلوطين قد أضاف معنى جديداً الى معانيهم السابقة ، وأن حياة الطبيعة عنده هى ارتفاع الى أعلى وصعود نحو أنواع أرقى من النشاط ، بينما الفلاسفة السابقون لم يهتدوا الى هذا المعنى ، وتكلموا عن الطبيعة بوصفها مجموع الذرات الكونية ، كما قال الذريون، أو بوصفها مادة حية ، كما قال الطبيعيون الأولون [1] . فهذه المقارنة فى رأينا فاشلة ، لأن أفلوطين لم يسر فى نفس الطريق الذى سار فيه فلاسفة اليونان بالنسبة الى تصوره لفكرة الطبيعة ، ولا وجه للمقارنة بينه وبينهم . فهؤلاء ينظرون الى الطبيعة بوصفها مجموع الموجودات ، أما هو فلم يفهم الطبيعة على أنها جوهر ، وانما هى وجه من أوجه النفس الكلية ، أو قوة من قواها .

---

(١) Inge : The Phil. of Plotinus, vol. I.., pp. 153-155.

ملحـــق (٣)

التعـــاطف

من أهم الأفكار التى استعان بها أفلوطين فى أبحاثه الطبيعية ، فكرة التعاطف • وهذه الفكرة رواقية الأصل ، كما أن استخدامها عنده انما كان لأغــراض تشـــبه الى حـــد كبير تلك التى استخدمها الرواقيون من أجلها ، مما يدل على أن أفلوطين ــ رغم نقده الدائم للمذهب الرواقى ــ قد استفاد منه كثيراً ، وخاصة فى أبحاثه الطبيعية •

وأصــل فكرة التعــاطف ، عند أفلوطين كما عند الرواقيــة ، هو الاعتقاد بأن الكون كائن حى واحد • فاذا طبقنا على الكون نفس الصفات التى نراها فى الكائنــات العضــوية ، فسنجد أن كلا من أجــزاء الكون « يتعاطف » مع الآخر ، أى يتقارب منه فى الشعور ويكون معه وحدة واحدة • ولو بحثنا عن الصفة المميزة للكائن العضوى الحى ، لوجدناها صفة الوحدة التى تجمع بين كل أجزائه وان بعدت • فكل جزء فى البدن الحى مستقل يؤدى وظيفته الخاصة ، ولكنه فى نفس الوقت يتضــافر مع المجموع من أجل تحقيق غاية واحدة ، ويحس بتقاربه مع بقية الأجزاء••

ولهذه الفكرة ، اذا طبقت على الكون ، استعمالات عديدة • والواقع أنا نجدها عند أفلوطين تؤدى عدة أغراض متباينة ، فهى المفتــاح الذى كان يعالج به كثيراً مما استعصى عليـــه من المشــاكل • فالفكرة تستخدم عنده لتبرير السحر : اذ أن السحر يمكن أن يفسر عقلياً ، فى رأيه ، اذا تصورنا أن القوى المتعاطفة فى الكون تتقارب وتخضع للقوى الشبيهة

بها ، التى يحاول أن يستدعيها الساحر . وكذلك التنجيم : لأن الكون كل متعاطف ، بحيث يمكن أن تنبىء أشكال أجزاء معينة منه بما يحدث فى أجزاء أخرى . كذلك يبرر تأثير الدعاء والصلاة بتعاطف الكائنات العليا معنا ، بحيث يمكنها أن تجيب رغباتنا . والادراك الحسى أيضاً يفسر بالتعاطف ، لأن ادراك ما هو بعيد يستحيل ، فى نظر أفلوطين ، لو لم تكن تجمع بين الانسان وبين ما يدركه تلك الوحدة الناشئة عن مشاركتهما فى كون عضوى واحد .

ورغم أن فكرة التعاطف قد استغلت عند أفلوطين لأغراض شتى ، معظمها مبنى على معتقدات خرافية شائعة ، فقد كانت لها قيمتها فى مذهبه. اذ أنه استطاع بها أن يفسر فكرة التأثير عن بعد ، فى شتى مظاهرها ، بأن يكتفى بالقول انه تأثير للشبيه على شبيهه الذى يشترك معه فى كون حى واحد ، دون أن يضطر الى الالتجاء الىفكرة الاتصال المادى المباشر، فكأنه استخدم فكرة رواقية (هى التعاطف) ليحارب بها فكرة رواقية أخرى (هى الصلة المادية التى يتم بها تأثير أى جزء من الكون على الجزء الآخر) .

ملحق (٤)

الأساطير عند أفلوطين

كان أفلوطين ينظر الى الأساطير القديمة على نحو يماثل نظرة أفلاطون اليها ، فيحاول في كل فرصة أن يكشف المعاني الخفية التي تنطوي عليها تلك الأساطير . بل ان أفلوطين كان في هذا المضمار أعمق من أفلاطون [1] ، وان لم يكون من ملاحظاته المتفرقة مذهباً متكاملا عن الأساطير . والواقع أن الأسطورة عنده تكشف عن ماهية الأشياء وحقيقتها ، ولكن تتعاقب فيها الحوادث والماهيات تعاقباً تاريخيا زمنياً ، بينما الترتيب العقلي منطقي فحسب. ومعنى ذلك أن كل ما على الفيلسوف هو أن يمحو عن التتابع في الأساطير صفة الزمانية ، ويجعله ترتيباً منطقياً لمراحل الموجودات ، فيصل الى حقيقة الأشياء .

وهكذا يسعى أفلوطين الى كشف المعاني الفلسفية العميقة من الأساطير اليونانية ، ويفسرها تفسيراً فيه كثير من الطرافة . فأورانوس يمثل الواحد الأول ، وكرونوس – الذي يمثل العقل الأول – يحطم أباه ، لأن نشأة العقل تستتبع انقسام الوحدة الأولى وشطرها شطرين . كما أن العقل الأول هو المصدر الذي نشأ عنه العالم المعقول ، وهو الذي يستوعب ذلك العالم المعقول في ذاته ، مثلما ينجب كرونوس أولاده ثم يلتهمهم فيما بعد . ولما كان العالم المعقول في ثبات دائم ، فقد صور

(1) Vacherot : Hist. crit.., vol. II, p. 105.

كرونوس دائما مقيدا بالأغلال • ولكن زيوس يفر من كرونوس وينزله عن عرشه ، فيمثل بذلك انفصال النفس الكلية عن العقل الأول. وهكذا تسلسل المبادىء الثلاثة الأولى زمنياً في الأساطير ، ومنطقياً عند أفلوطين •

ومن أهم الأساطير التي يرد ذكرها في التساعية الرابعة أسطورة باندورا [1] التي يخلقها بروميثيوس ويضفي عليها هو وبقية الآلهة كل العطايا ، فيدل بذلك على العناية الكبرى التي يلقاها العالم من الآلهة ، وعلى تنافس القوى العليا في تشكيل العالم • وفي موضع آخر يشبه أفلوطين العالم المحسوس ، من حيث هو انعكاس للعالم الأعلى ، بمرآة ديونيزوس [2] ، وحين يتحدث أفلوطين عن الهات فهو في أغلب الأحيان يعني نفوساً ، أما حين يتحدث عن آلهة ، فيعني عقولا • لهذا نراه يرمز الى نفس الأرض بالالهة « هيرا Hera » والى نفس العالم بالالهتين هستيا وديمتر Hestia and Demeter [3] •

أما أسطورة هرقل ، التي مثل فيها أفلوطين علاقة الحكمة العملية بالحكمة النظرية ، فقد تحدثنا عنها في موضع آخر •

وعلى أية حال ففي وسعنا أن نقول ان تفسير أفلوطين للأساطير كان تفسيراً فلسفياً عميقاً • ونزعته هنا تشبه ميله الى تبرير الخرافات الشائعة في عصره ، من سحر وتنجيم ، على أسس عقلية فلسفية • وكل ما في الأمر أنه يظل يعترف بأن هذه أساطير ، أما تلك الخرافات الشائعة فقد خلط بينها وبين الحقائق الواقعة ، وظل الى النهاية يعتقد بصحتها •

---

(١) IV, 3, 14.

(٢) IV, 3, 12.

(٣) IV, 4, 27.

ملحق (٥)

التساعية الرابعة وكتاب أثولوجيا أرسطو

للتساعية الرابعة التى نحن بصدد تقديمها فى هذا البحث ، أهمية كبرى فى الفكر العربى ، اذ أنها كونت ـ مع التساعية السادسة ـ جزءاً هاماً من كتاب الربوبية ، أو « الأثولوجيا » الذى نسبه العرب خطأ الى أرسطو . ولما كان هذا الكتاب ذا تأثير كبير فى التطور الأول للفلسفة الاسلامية ، فليس لنا أن نغفل ـ فى تقديمنا لهذه التساعية ـ الاشارة الى تأثير مذهب أفلوطين على الفلسفة الاسلامية ، والى العوامل التى ساعدت على تفهم الاسلاميين للفلسفة اليونانية كلها من خلال مذهبه . وسنتحدث أولا عن أسباب تأثر العرب بالأفلاطونية المحدثة ـ وهو التأثر الذى ظهر بوضوح فى تلك الأهمية العظمى التى احتلها كتاب الربوبية فى الفكر العربى ـ ثم ننتقل الى الكلام عن كتاب الربوبية وهل يرجع فى النهاية الى تعاليم أفلوطين ام الى غيره ، وأخيراً نحدد المواضع التى ترد الى التساعية الرابعة من ذلك الكتاب ...

لم يكن انتقال الفلسفة اليونانية والى العرب ـ فى أول الأمر ـ عن طريق الأفلاطونية المحدثة مجرد مصادفة عارضة . قد كانت هناك أسباب عميقة أدت الى أن يكون هذا المذهب اليونانى المتأخر خير معبر ينتقل عليه الفكر اليونانى ليمتزج بالفكر العربى . فذلك المذهب كان بطبيعته جامعاً بين المذاهب اليونانية السابقة ، لا عن طريق التلفيق ، بل كونت هذه المذاهب فيه وحدة تسودها فكرة جديدة نابعة عن روح العصر الذى ظهر فيه ، هى المزج بين الدقة العقلية والشعور الصوفى .

واذا كانت النزعـة الأفلاطونيـة قد غلبت على هذا المذهب فلا يجب أن ننسى أن أنصار الأفلاطونية فى ذلك العهد كانوا هم ذاتهم من المتعمقين فى دراسة أرسطو • ولدينا مثل واضح لذلك فى شخص فورفوريوس، الذى كان أخلص تلاميذ أفلوطين ، وفى نفس الوقت كان واحـداً من أكبر شراح أرسطو • فاذا كان العـرب يرغبـون فى مذهب يجمع لهم خلاصة الفكر اليونانى كله ، ويقدمه اليهم فى صـورة تشف عن روح صوفية قريبة من أذهانهم ، فتعاليم الأفلاطونية المحـدثة هى خير ما يفى بهذا الغرض • ولا شك فى أن نسبة هذه التعاليم الى أرسطو ـ كماحدث فى كتاب الربوبية الذى نحن بصدده ـ أمر يسهل تعليله ، لأن أنصار الأفلاطونية المحدثة كانوا فى نفس الوقت ، كما بينا ، من شراح أرسطو ودارسـيه ، فلم يكن غريبـاً أن يخلط بين المذهبين ، وأن تأتى تعـاليم الأفلاطونية المحدثة الى العرب منسوبة الى أرسطو •

ثم ان فلسـفة تظهر فى مجتمع يحتـل الدين فيه مكانة كبرى ، كالفلسفة الاسلامية ، كان لا بد أن تتجه منذ بداية الأمر الى الأفلاطونية المحـدثة ، بما عرف عنها من تأثر بالنزعات الدينيـة الشرقية • فالروح التى بدأت بها الأفلاطونية المحـدثة فى الظهور كانت تنطوى على لمحات دينيـة لا سـبيل الى انكارها • ويكفى أن كبار المفـكرين الذين مهدوا لظهورها كان لهم أصل دينى معروف • فتأثير الديانة اليهودية واضح كل الوضـوح عند فيلون • ثم ان نومينيوس ، على ما يقـال ، قد قارن بين تعاليم أفلاطون وموسى فلم يجد بينهما فارقاً ، ومن هنا قال ان أفلاطون لم يكن الا موسى متحدثاً باليونانية [1] ، أما أمونيوس ، مؤسس المدرسة من الناحية التاريخيـة ، فيكفى أنه ولد مسيحيـاً ، وظل متأثراً بالأصل الذى نشأ منه حتى بعد أن تخلى عن المسيحيـة من أجل التفرغ للفكر الخالص • واذن فالأفلاطونية المحـدثة قد امتزجت بعنـاصر دينيـة منذ

(1) Ravaisson : Essai..., tome II, p. 368.

بدايتها ، واذا كانت هذه العناصر لم تظهر واضحة فى تفكير أفلوطين ، فلا شك أنها قد أثرت فى البيئة العامة التى ظهر فيها تفكيره ، ولم يكن ممكناً أن يتفلسف مفكر مثله دون أن يتأثر بظاهرة سائدة كهذه. وهكذا توافر سبب آخر جعل الأفلاطونية المحدثة خير رسول ينقل الفكر اليونانى الى الفلاسفة الاسلاميين •

ولنضف الى ذلك سبباً أخيراً هو تلك المرونة التى غلبت على هذا المذهب ، فقد أمكنه أن يوفق بين نزعات متعارضة ، كالأفلاطونية والمشائية والرواقية ، فضلا عن بعض تعاليم المذاهب الدينية • ومثل هذه المرونة كفيلة بأن تمكنه من التمشى مع التفكير الاسلامى ، ومن أن ينقل اليه خلاصة الفلسفة اليونانية دون أن يحدث بينما تنافر أو تباعد •

وهكذا كان تأثر العرب بالأفلاطونية المحدثة أمراً لا بد منه • فكتاب الربوبية الذى كان من أهم وسائل هذا التأثر ، قد لعب اذن دوراً هاماً فى مستهل عهد الثقافة العربية الفلسفية • ولكن علينا أولا أن نجيب عن هذا السؤال : ما هو أصل ذلك الكتاب ؟ لا شك أن كل اجابة عن هذا السؤال ستكون تقريبية لأن مؤلف الكتاب مجهول • ولقد تفاوتت الآراء والتخمينات فى هذا الموضوع تفاوتاً كبيراً • فمن الباحثين من يرى أن الكتاب انما هو مجموعة من الدروس الشفهية لأفلوطين ، جمعها تلميذه أميليوس Amelius وأضاف اليها بعض الملاحظات والتعليقات [1] • وغير هؤلاء من الكتاب من لا ينسبه الى تعاليم أفلوطين مباشرة بل الى فورفوريوس ، بوصفه تلميذاً لأفلوطين وشارحاً لأرسطو فى نفس الوقت • ومن ممثلى هذه الفئة المستشرق الألمانى « ديتريصى » فى مقدمة نشرته لكتاب الربوبية ، وهى النشرة التى سنعرض لها فيما بعد • ويكاد « بريه » يقترب من هذا الرأى ، فقد لمح الى التشابه

(1) P. Henry : Les états du texte de Plotin, Paris, 1938, p. XIV.

الملحوظ بين أسـلوب كتـاب الربوبية ، وبين الكتـاب الذى جمع فيـه فورفوريوس مقتطفات من التساعيات، مع بعض الايضاحات فيالأسلوب، وأسماه « مدخل الى المقولات » [١] •

وعلى العكس من ذلك نرى بعض الباحثين يؤكدون أن الكتاب بعيد عن أفلوطين ، وأنه أقرب الى تعاليم « برقلس Proclus » ــ وهو أظهر أقطاب الأفلاطونية المحدثة بعد أفلوطين ــ بل ويرون على وجه التحديد أن مؤلفه المجهول قد حاول التوفيق بين نظريات برقلس، وتعاليم « دنيس الايروباجى Dénys l'Aéropagite » وميتافيزيقـا أرسـطو ، وان كانت روح برقلس غالبة عليه • وهذا هو رأى « دوهيم » [٢] الذى يتابع فيه « رافيسـون » • ويقتـرب من ذلك فاشرو Vacherot الذى يرى أن الكتاب راجع الى عهد متأخر نسبياً من عهود الأفلاطونية المحدثة ، تم فيه المزج بين الأفكار المشائية والتعاليم الأفلاطونية [٣] •

وهكذا تتفرع هذه الآراء المتبـاينة الى فرعين كبيرين : فرع يرد الكتاب الى تعاليم أفلوطين ذاته ، ويرى أن محتوياته اما دروس مباشرة ألقاها أفلوطين ، واما مقتطفات من التساعيات أضيفت اليها بعض التعليقات ــ والفرع الآخر يقول بابتعاد الكتاب عن تعاليم أفلوطين ، وبأنه أقرب الى العهود المتأخرة من الأفلاطونية المحـدثة ، وخاصة ذلك العهد الذى ظهر فيـه برقلس ، أو الذى تم فيـه امتزاج التراث المشـائى بالتعاليم الأفلاطونية المحدثة •

والرأى الذى نؤثره هو الرأى الأول• فكتاب الربوبية أو الأثولوجيا ــ على ما نعتقد ــ مجموعة من المقتطفات المستمدة من التساعيات ، وان كانت قد أضيفت اليها بعض التعليقات على يد جامعها ، الذى جعل لها

(١) Bréhier : 1ère Ennéade, Introduction, p. XXII.
(٢) Duhem : Système du monde..., 1er vol., p. 365.
(٣) Vacherot : Hist. crit..., tome III, p. 87.

ترتيباً خاصاً ، ربما كان مناظراً لترتيب الدروس الشفهية التى كان يلقيها أفلوطين •

ولكى نؤيد هذا الرأى ، ينبغى علينا أولا أن نرد على الرأى المضاد بفرعيه : الفرع الذى ينسبه الى الأفلاطونية المتأخرة التى تأثرت بالمشائية ، والفرع الذى ينسبه الى برقلس وبعض المذاهب التى ارتبطت به •

أما الذين أرادوا أن ينسبوا الكتاب الى عصر متأخر من عصور الأفلاطونية المحدثة ، على أساس ظهور بعض الأفكار الأرسطية فيه ، فيرد عليهم بأنه ليس ثمت ما يدعو الى أن نرجع الى عصر متأخر من عصور الأفلاطونية حتى نهتدى الى نزعات مشائية • اذ أن عصر أفلوطين ذاته كان يتصف بالتعمق فى دراسة أرسطو بجانب أفلاطون ، بل ان الأفلاطونية المتوسطة — التى سبقت الأفلاطونية المحدثة — قد امتزجت فيها النزعة المشائية مع الأفلاطونية ، كما أوضحنا من قبل • ويكفى كل الكفاية لتفسير ظهور هذه اللمحات المشائية أن يكون الكتاب من جمع أحد تلاميذ أفلوطين المباشرين ، الذين عرفوا باطلاعهم على تعاليم أرسطو ، مثل فورفوريوس •

أما القول بأن الكتاب لا يمكن أن يرجع الى أفلوطين ، وانما الى برقلس أو على الأقل الى توفيق بينه وبين ميتافيزيقا أرسطو ومذهب دنيس الايروباجى ، وهو الرأى الذى نادى به رافيسون ومن بعده دوهم « Duhem » ، فيحتاج الى مناقشة أكثر تفصيلا ، ما دمنا نرمى الى أن نثبت فى النهاية أن ذلك الكتاب قد استمد من أفلوطين مباشرة •

أما أوجه الاختلاف بين آراء كتاب الأثولوجيا ، وبين آراء أفلوطين — كما يرى القائلون بأن الكتاب لا يمكن أن يرد الى أفلوطين مباشرة — فمن أهمها أن كتاب الأثولوجيا يجارى برقلس حين يضع بين الواحد

والعقل الأول وسطاً هو الوجود الذى تستمد منه كل الأشياء وجودها ، وان كان كتاب الأثولوجيا لم يستخدم لفظ « الوجود » ، بل تحدث عن الكلمة الالهية [1] . وعلى أية حال فقد قال مؤلف ذلك الكتاب بمبدأ متوسط بين الواحد والعقل ، بينما رأى أفلوطين أن العقل يلى الواحد مباشرة ، ولم يجعل بينهما وسطاً . كما أن مؤلف الأثولوجيا قد أكد الصلة الوثيقة بين الكلمة الالهية وبين الله ، أو الواحد ، وكاد أن يجعلهما حقيقة واحدة ، ومعنى ذلك أن الكلمة الالهية فوق العقل الأول . ومع ذلك فان « دوهم » يعترف بأن كاتب الأثولوجيا يورد أحياناً ترتيب المبادىء على النحو الآتى : الله ، ثم الكلمة ، ثم العقل ، وتليه النفس الكونية والطبيعة . وأحياناً أخرى يرتبها على النحو الآتى : الله ، العقل، النفس الكونية ، الطبيعة . أى أنه أحياناً يضع الكلمة الالهية ضمن المبادىء ، وأحياناً أخرى يغفلها . ويستنتج « دوهم » من ذلك أن كاتب الأثولوجيا يجعل الكلمة أحياناً فى هوية مع الله وأحياناً يفصلها عنه .

هذا هو ملخص أهم الحجج التى يتذرع بها القائلون بأن كتاب الأثولوجيا لا يمكن أن يكون قد ألف أو جمع نقلا عن أفلوطين ، انما لا بد أن يكون قد ظهر على يد أحد الأفلاطونيين المحدثة فى عصر متأخر نسبياً ، يكون قد تأثر بالآراء المسيحية ، وخاصة فى فكرة الكلمة الالهية، وخير من يصلح لذلك برقلس .

ولكى نرد على هذه الحجة ينبغى علينا أولا أن نعرض للطريقة التى وصلت بها أفكار ذلك الكتاب الى الباحثين الغربيين. فالنص اليونانى الأصلى لذلك الكتاب مفقود ، كما هو معروف . وأقدم نص له هو الترجمة العربية التى قام بها « عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصى » وصححها الكندى ونشرها ويتريصى لأول مرة فى برلين سنة ١٨٨٢ ،

---

(1) Duhem : Ibid., p. 367.

كما نشر لها في العام التالي ترجمة الى الألمانية . وقد ظهرت لهذا الكتاب ترجمة لاتينية فى عام ١٥١٩ ، عنوانها « أثولوجيا أرسطو أو الفلسفة الصوفية عند المصريين » .

« Aristotalis Stagiritae Theologia sive mystica Philosophia secundum Aegyptios »

واذا كان أنصار الرأى القائل بأن الكتاب يرجع الى عهد متأخر عن أفلوطين يعتمدون على ظهور فكرة الكلمة فى هذا الكتاب، وفى ترجمته اللاتينية التى رجع اليها وحدها معظم الباحثين الغربيين فيما عدا المستشرقين منهم – ففى وسعنا أن نرد على هذا الرأى بقولنا ان وجود هذا المصطلح، أى « الكلمة **Verbum** » ليس الا ترجمة للفظ اليونانى logos ، الذى يعنى العقل والكلمة معاً ، والذى كان يستخدمه أفلوطين كثيراً ، ولم يكن عند أفلوطين راجعاً الى تأثره بتعاليم مسيحية على الاطلاق . ولدينا على ذلك دليل واضح فيما حدث فى الترجمة العربية لهذا المصطلح . ففى كتاب الأثولوجيا ذاته رأينا مصطلحاً مثل « المبادىء البذرية **logoi spermatichoi** » يترجم بالكلمات الفواعل ، أى أن لفظ « الكلمات » يناظر لفظ logoi فى اليونانية . ومن المعروف أن هذا المصطلح رواقى بحت ، لا صلة له بالمبادىء المسيحية أو بآراء برقلس فى الأصل . ولو وجدنا فى العربية مصطلحاً مثل « الكلمة » ، كما فى هذه الحالة ، فلن يكون هذا مبرراً للقول بضرورة تأثر النص الذى ورد فيه بأفكار مسيحية أو أفلاطونية متأخرة ، لمجرد ارتباط لفظ « الكلمة » بأفكار مسيحية فيما بعد . فليس اللفظ هنا سوى ترجمة لمصطلح يونانى معروف .

والى هذا الحد يمكننا تعليل لفظ « الكلمة » وظهوره فى هذا الكتاب . ولكن كيف نعلل جعلها مبدأ مستقلا بجانب العقل ؟ الواقع أن

من أهم الصفات التى يتميز بها تفكير أفلوطين ، ميله الى أن يقسم كل مبدأ تقسيما ثنائياً ، فيجعل له وجهاً أعلى ووجهاً أدنى . فالنفس الكلية يقسمها الى وجهين : الأعلى هو النفس الكلية الفعالة ، والأدنى هو الطبيعة . بل انه يقسم النفس الفردية ذاتها الى هذين الوجهين فى بعض الأحيان [1] . والمبادىء البذرية تنقسم بدورها ، تبعاً لازدواج النفس ، الى مبادىء أولى ، ومبادىء مستمدة منها [2] . فليس من المستغرب أن يكون أفلوطين فى دروسه الشفهية مثلا قد جعل للعقل ، وهو المبدأ الذى يلى الواحد مباشرة ، وجهين ، أحدهما أقرب الى الواحد الأول ، وهو الذى ترجم فى اللاتينية بلفظ « الكلمة » ، والآخر هو العقل الذى تنشأ عنه بقية المراتب فى سلسلة الوجود . أى أن أفلوطين كان فى تلك الدروس الشفهية يتحدث أحياناً عن العقل باعتبار أن له وجهين ، وأحياناً يتحدث عن العقل بوجه عام ــ تماماً كما كان يفعل بالنسبة الى النفس الكلية . وعلى هذا الأحساس وحده نستطيع أن نهتدى الى تفسير مقنع لتلك الظاهرة التى أوردها القائلون بالرأى المضاد لرأينا ، ولم يستطيعوا أن يأتوا بتعليل لها ، وهى ظاهرة ورود لفظ « الكلمة » فى كتاب الأثولوجيا بوصفه واحداً من المبادىء حيناً ، واغفال الكتاب له حيناً آخر ، مكتفيا بذكر العقل وحده ، ثم النفس الكونية الطبيعية .

والنتيجة التى ننتهى اليها من كل ذلك هى أنه ليس ثمت ما يدعو الى الاعتقاد بوجود آراء فى كتاب الأثولوجيا تختلف اختلافاً أساسياً عن آراء أفلوطين . وليس معنى هذا أن الكتاب لم يتضمن الا آراء أفلوطين وحدها ، فالواقع أن تعاليم أرسطو كانت شائعة ــ كما قلنا ــ بين تلاميذ أفلوطين ، ولكن الكتاب فى مجموعه مأخوذ عن أفلوطين ، مع بعض الشروح والتعليقات التى أضافها تلاميذه .

---

(١) IV, 3, 10.

(٢) IV, 4, 7.

ويكفينا لتدعيم هذا الرأى ، أن نأتى بالدليل الايجابى على صحته ، فنقارن بين محتويات الأثولوجيا وتساعيات أفلوطين • ولما كنا هنا بصدد تقديم التساعية الرابعة ، فسنكتفى بذكر المواضع المشتركة بين ذلك الكتاب وبينها ، لأن هذه التساعية ـ مع السادسة ـ هى التى استمدت منها أجزاء كثيرة فى الكتاب • وسيتضح لنا بعد المقارنة أنه ليس من الدقة العلمية فى شيء أن ينسب كتاب اقتبست فيه كل هذه الأجزاء من أفلوطين ، الى مؤلف مستقل ، مثل برقلس •

وستكون اشارتنا أولا الى كتاب الربوبية تبعاً للتبويب الوارد فى طبعة « ديتريصى » السالفة الذكر ، ولأرقام الصفحات فى هذه الطبعة أيضاً ، ثم نطابق بين هذه وبين المقالات والفصول المتفرعة منها فى تساعية أفلوطين :

الميمر الأول :

١ ـ الموضوع الأول الذى يبحثه كتاب الأثولوجيا ، بعنوان « فى النفس » يطابق الفصول ١٣ و ١٤ و ١٥ من المقال السابع فى هذه التساعية ، وعنوان المقال الذى تنتمى اليه هذه الفصول عند أفلوطين هو « فى خلود النفس » •

٢ ـ والموضوع الثانى فى الأثولوجيا ، بعنوان « كلام له يشبه رمزاً فى النفس الكلية » (ص ٨ و ٩ و ١٠ و ١١ من النص العربى) يطابق الفصل الأول وبداية الفصل الثانى من المقال الثامن من هذه التساعية ، وعنوانه « فى هبوط النفس الى الجسم » •

الميمر الثانى :

٣ ـ بداية الميمر الثانى (ص ١٤) مطابقة لبداية المقال الرابع من هذه التساعية ، وعنوانه (الاشكالات المتعلقة بالنفس ، ب) ، فيما عدا

الكلمات الثلاثة الأولى من هذا المقـال ، التى هى تكملة لسـؤال لم يتم فى نهاية المقال الثالث . ويستمر هذا التطابق عشر صفحات كاملة من النص العربى ، حتى نهاية الفقرة الأولى من ص ٢٤ ، وهى تقابل الفقرة الأولى من الفصل الرابع من المقال الرابع فى النص اليونانى .

٤ ـ ابتداء من الفقرة الثانية فى ص ٢٦ من النص العربى ، نجد ما يطابق النصف الثانى من الفصـل ١٩ من المقـال الثـالث فى النص اليونانى . وتستمر المطابقة حتى نهاية الميمر الثانى ص ٣٢ ، وهى تطابق الفقرة قبل الأخيرة من الفصل ٢٠ من المقال الثالث من التساعية .

الميمر الثالث :

٥ ـ أول الميمر الثالث ص ٣٣ من النص العربى ، يطابق الفقرة الثانية من الفصل ٨ من المقال الثامن فى النص اليونانى . وتستمر المطابقة حتى ص ٣٥ من النص العربى ، وتقابل نهاية هذا الفصل .

٦ ـ ص ٣٦ من النص العربى تطابق الفقرة الأخيرة من الفصل ٨ من المقال الثـامن فى النص اليـونانى . ويستمر التطابق حتى الفقرة الأولى من فصـل ٨ (١) ، ثم تقـابل بقيـة الصفحة فى النص العـربى الفصل ٨ (٢) من نفس المقال فى النص اليونانى .

٧ ـ ابتداء من ص ٣٧ يطابق النص العربى الفصل ٨ (٣) من المقال الثامن فى النص اليونانى ، ويسـتمر التطابق حتى نهـاية الميمـر الثالث ، ص ٤٣ ، وهى تقابل الثلث الأول من الفصل ٨ (٥) من المقال الثامن فى النص اليونانى .

الميمر السادس :

٨ ـ أول الميمر السـادس ، ص ٦٠ فى النص العـربى ، يطابق

أول الفصل ٣٩ من المقـال الرابع فى النص اليونانى • ويستمر التطابق ١٥ صفحة كاملة من النص العربى ، حتى نهاية الميمر السادس ص٢٧٥، وهى تقابل نهاية الفقرة الأولى من الفصل ٤٥ من المقال الرابع• والمطابقة هنا تامة ، فيما عدا الجزء الثانى من الفصل ٤٣ من النص اليونانى ، الذى لم يرد ما يطابقه فى النص العربى •

الميمر الثامن :

٩ ـ ابتـداء من منتصف ص ٩٦ ، حتى الفقرة الثـانية من ص ١٠٠ ، يطابق النص العـربى الجزء الذى يبـدأ عند الفقرة الأخيرة من الفصل ٤ من المقال الرابع ، حتى أواسط الفصل الثامن من نفس المقال فى النص اليونانى •

الميمر التاسع :

١٠ ـ بداية هذا الميمر ص ١٢٥ من النص العربى ، تطابق أول المقال السابع من النص اليونانى ، وتسـتمر المطابقـة عشر صفحات ، حتى ص ١٣٠ من النص العربى ، وهى تناظر نهاية الفصـل الرابع من المقال السابع فى النص اليونانى •

هذه هى المواضع التى تبين لنـا وجود تطابق فيها بين نص كتـاب الأثولوجيا وبين التسـاعية الرابعة • وينبغى أن يلاحظ أن هذا التطابق لا يعنى أن النص العربى ترجمـة دقيقـة للأصـل اليونانى ، بل كانت الجمل العربية بطبيعتها أكثر اسهاباً وأميل الى الشرح والاطناب، فلا يمكن أن يعتمد عليها بوصفها ترجمة علمية دقيقة • غير أن المطابقة فى الأجزاء التى بيناها هنا تامة ، وان لم تكن حرفية ، نظراً لطبيعة الأسلوب العربى والترجمة فى ذلك الحين •

ولا شك أن في وجود تطابق في مثل هذه المواضع العديدة بين كتاب الأثولوجيا وبين التساعية الرابعة ــ هذا فضلا عن التساعية السادسة التى استمد الكتاب منها مقتطفات أخرى عديدة ــ فى هذا الدليل المادى الملموس على أن الكتاب لا يمكن أن يكون بعيداً عن روح أفلوطين ، وأن قصارى ما يمكننا قوله فى هذا المجال هو أن الكتاب مقتطفات ، اما من التساعيات مباشرة ، أو من الدروس الشفهية لأفلوطين ، وهى بدورها مطابقة للتساعيات فى معظم أجزائها ، وان كانت مرتبة على نحو آخر ، فضلا عما أضافه تلاميذ أفلوطين على هذه المقتطفات من شروح وتعليقات ــ وهذا هو الرأى الذى ننتهى اليه بعد هذا البحث المفصل لكتاب الأثولوجيا ، وعلاقته بتساعية أفلوطين الرابعة • فكتاب الأثولوجيا يجب أن يرد فى نهاية الأمر الى أفلوطين • فاذا لاحظنا أن الثلث الأول من هذا الكتاب يكاد يكون كله مستمداً من التساعية الرابعة ، وأن أجزاء أخرى هامة فى الجزء الباقى من الكتاب قد استمدت بدورها من هذه التساعية ــ واذا لاحظنا من جهة أخرى ذلك الدور الهام الذى لعبه كتاب الأثولوجيا فى الفكر العربى ، أمكننا أن نقول ان تعاليم التساعية الرابعة ساهمت بقسط غير قليل فى تكوين العقلية العربية الفلسفية فى نشأتها الأولى ، وأنها ساهمت مساهمة فعالة فى نشر مذهب الأفلاطونية المحدثة بين العرب ، وهو المذهب الذى كان له أكبر التأثير على الفلاسفة المسلمين الأوائل • وظل تأثير الأفلاطونية المحدثة مسيطراً على التفكير الفلسفى الاسلامى ــ وان كان قد نسب خطأ الى أرسطو ــ حتى جاء الوقت الذى نقلت فيه فلسفة أرسطو الأصلية دقيقة خالية من الشوائب على يد ابن رشد •

المراجع

1 — A.H. Armstrong : An Introduction to Ancient Philosophy, 2nd ed., 1949.

2 — R. Arnou : Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin, Paris, 1921.

3 — R. Duhem : Le système du monde, tomes I et II, Paris, 1914.

4 — B. Farrington : Greek Science, vol. II, London, 1949.

5 — P. Henry : Les états du texte de Plotin, Paris, 1938.

6 — E. Hoffmann : Platon, Zürich, 1950.

7 — W.R. Inge : The Philosophy of Plotinus, 3rd ed., London, 1929.

8 — K. Jaspers : Introduction à la philosophie (Trad. Fran.), Paris, 1951.

9 — E. Krakovski : Plotin et le paganisme religieux, Paris, 1933.

10 — M. Matter : Histoire de l'école d'Alexandrie, 2e d., Paris, 1844 (3 vols.).

11 — W.R. Morris : Idealistic Logic, London, 1933.

12 — Neuburger and Pagel : Handbuch der Geschichte der Medizin, 1er Band. Jena, 1902.

13 — Plotin : Ennéades. Edition et traduction par : Bréhier, Paris, 1924-26.

14 — Porphyre : Vita Plotini.

15 — F. Ravaisson : Essai sur la métaphysique d'Aristote, tome II, Paris, 1846.

16 — A. Rivaud : Histoire de la philosophie, tome I, Paris, 1948.

17 — G. Rodier : Etudes de philosophie grecque, Paris, 1926.

18 — J. Simon : Histoire de l'école d'Alexandrie, tome I, Paris, 1845.

19 — L. Thorndike : A History of Magic and Experimental Science, vol. I, New-York, 1929.

20 — H. Ueberweg : Grundriss der Geschichte der Philosophie. 1er Teil, 2e Auflage, Berlin, 1926.

21 — E. Vacherot : Histoire critique de l'école d'Alexandrie, 3 vols., Paris, 1846-1851.

22 — T. Whittaker : The Neo-Platonists, 2nd ed., Cambridge, 1928.

23 — E. Zeller : Die Philosophie der Griechen, IIIer Teil, 2e. Abteilung, IVe Auflage, Leipzig, 1903.

التساعية الرابعة

المقال الأول

فى ماهية النفس (١)

الوجود الحقيقى انما هو وجود العالم المعقول ، وأكمل ما فى ذلك العالم هو العقل ، غير أنه يشتمل أيضاً على النفوس ، اذ أن كل النفوس فى عالمنا هذا انما ترد منه . والنفوس توجد فى ذلك العالم بلا أبدان ، أما فى عالمنا هذا فهى تحـل فى أبدان وتنتشر فيها . وفى ذلك العـالم يوجد العقل كله دفعة واحدة ، فلا تقسيم فيه ولا تجزىء ، كما تجتمع كل النفوس فى عالم واحـد ، دون أن تفصل بينها أية مسـافة مكانية . وكما يظل العقل أبداً غير منقسـم ولا متجـزىء ، كذلك تظل النفس فى ذلك العالم غير منقسمة ولا متجزئة . غير أن من طبيعة النفوس أن تغدو منقسمة ، وانقسامها الى أجـزاء انما يكون فى ابتعادها عن العـالم المعقول وورودها الى البدن . ومن هنـا قيل بحق انها « تقبل الانقسـام فى الأبدان » لأنها تتوزع وتتجـزأ حين ترد اليهـا . فكيف اذن تظل النفس فى الوقت ذاته غير منقسمة ؟ ذلك لأنها لا تغادر (العالم المعقول) بكليتها ، بل فيها جزء لم يرد (الى عالمنا هذا) ، وليس من طبيعتـه أن يتجزأ . فعبارة (أفلاطون) « ان للنفس ماهية لا تتجزأ ، وماهية يطرأ عليها الانقسـام فى الأبدان » ، انما تعنى أن النفس مركبـة من ماهيـة لا تفارق العالم الأعلى ، ومن ماهية تصدر عن ذلك العالم لتصل الى عالمنا هذا ، ولكنها تظل مع ذلك معتمدة على العالم الأعلى ، وكأنها شعاع صادر من مركزه . فاذا ما بلغت النفس عالمنا ، فانها تظل تمتلك تلك البصيرة

الكامنة في ذلك الجزء ذاته الذي يحفظ لها طبيعتها الكليـة • فحتى في عالمنا هذا لا تكون النفس منقسمة تماماً ، بل تظل أيضـاً غير منقسمة : فهي تتوزع دون أن تتجزأ الى أجزاء منفصلة • أي أنها غير منقسمة من حيث أنها حاضرة في مجموع البدن ، ومن حيث أنها كل حال في البدن كله ، غير أنها منقسمة من حيث هي حالة في كل جزء من أجزائه •

المقال الثاني

فى ماهية النفس (ب)

١ – بينا فى أبحاثنا عن ماهية النفس أنها ليست جسماً ، وأنها ليست بين الموجودات اللاجسمية [١] ، بمثابة الانسجام ، وأنها ليست كمالا للبدن. فذلك الرأى الأخير ، كما يعرض، باطل ، وهو لا يكشف من ماهية النفس شيئاً ، ولذا تركناه جانباً . أما القول بأن للنفس طبيعة معقولة ، وبأنها فى مرتبة الهية ، فيلقى ولا شك بعض الضوء على ماهيتها . ومع ذلك فعلينا أن نواصل البحث فى هذا الموضوع [٢] .

لقد ذكرنا من قبل أن الأشياء تنقسم الى محسوسة ومعقولة ، وجعلنا النفس ضمن المعقولات، فلنسلم الآن بأن موضعها بينها ، ولنواصل البحث – بطريق آخر – فى الأمور التى تتصل بطبيعتها .

فلنقل اذن : ان ثمت أشياء من طبيعتها الأصلية أن تكون منقسمة موزعة ، وهى تلك التى لا تقوم فيها هوية بين أى جزء منها وأى جزء آخر ، أو بين أى جزء ومجموع الأجزاء ، ويكون كل جزء فيها أقل من كل والمجموع [٣] بالضرورة . ومن قبيل ذلك الحجوم المحسوسة

---

(١) يلاحظ هنا وجود خطأ – مطبعى فى القالب – فى ترجمة برييه الفرنسية اذ يرد فيها لفظ «الجسمية corporels » بدلا من اللاجسمية ، وهى فى الاصل اليونانى asumatois.

(٢) يلاحظ أن الاشارة التى يوردها افلوطين فى مستهل المقال ، يقصد بها النصف الاول من المقال السابع فى هذه التساعية حيث تقد افلوطين المادية الرواقية وتحدث عن ماهية النفس بالتفصيل ، وذلك حتى يصل الى اثبات خلودها .

(٣) يحرص افلوطين فى النص اليونانى على التفرقة بين الكل pas والمجموع holos

والكتل المادية ، التي يشغل كل منها محلا خاصاً ، والتي من شأنها ألا يوجد شيء واحد منها في مواضع عديدة في نفس الآن . وفي مقابل ذلك ، هناك ماهية أخرى لا تقبل أية قسمة . فهي لا تنقسم ولا تقبل انقساماً ، وليست لها أبعاد ، حتى في نظر الفكر ذاته ، ولذا لم تكن في حاجة الى محل ، ولم تكن متحققة جزئياً ولا كلياً في أي موجود بعينه . وهي تتخذ من كل الموجودات الأخرى مطية ، لا لأنها في حاجة الى الارتكان عليها ، بل لأن الموجودات الأخرى لا تستطيع أن تظل بدونها ولا تريد ذلك . ولما كانت في هوية دائمة مع ذاتها ، فانها أشبه بنقطة تشترك فيها كل الأشياء التي تأتي من بعدها . هي كالمركز في الدائرة : فبرغم أن كل أنصاف الأقطار التي تمد من المراكز الى المحيط تنشأ عن المركز وتستمد منه وجودها ، فان المركز ذاته يظل ثابتاً ، أي أن كل أنصاف الأقطار تشارك في المركز ، وهذه النقطة التي لا تنقسم هي مبدؤها ، ولكن هذه الخطوط ، مع ارتباطها بالمركز ، تمتد خارجه.

فهناك اذن لا منقسم أول بين المعقولات ، يتحكم في كل الأشياء الحقيقة ، وهناك ماهية أخرى في المحسوسات ، منقسمة كل الانقسام . وهناك غير هذه وتلك ، طبيعة أخرى سابقة على المحسوس ، وان كانت تقترب منه كل القرب ، بل قد توجد فيه بالفعل . هذه الطبيعة ليست في الأصل متجزئة كالأجسام ، ولكنها تتجزأ اذا ما وردت الى الأجسام. فما دامت الأجسام منقسمة ، فان هذه الصورة الكامنة فيها تنقسم بدورها. ومع ذلك ، فهذه الصورة توجد كلها في كل جزء من الأجزاء ، بحيث أنها هي ذاتها تتكثر ، وينفصل كل جزء منها عن بقية الأجزاء لأنه قد انقسم كلية بوروده الى الأجسام . ومن قبيل هذه الطبيعة الألوان ، والكيفيات ، وكل صورة [1] يمكن أن توجد كاملة ، وفي آن واحد ، في عدة أجسام منفصلة ، دون أن يكون تأثرنا بأي جزء من الأجسام التي

---

(1) Morphé.

تشغلها مماثلا متأثرنا بأى جزء آخر منها [1] . فعلينا اذن أن نسلم بأن تلك الماهية بدورها قابلة للانقسام على وجه مطلق . ولكن هناك ماهية أخرى تأتى من بعد الماهية اللامنقسمة تماماً ، وتنشأ عنها . تلك الماهية الأخيرة تستمد من الماهية اللامنقسمة عدم انقسامها ، ولكنها لما كانت فى سيرها تتجه نحو الماهية القابلة للانقسام ، كانت وسطاً بين الماهية اللامنقسمة الأولى ، والماهية التى تنقسم فى الأجسام وتكمن فيها . ولكنها تختلف يقينا عن اللون أو الكيفية : فهذه حقاً توجد كما هى فى عدة كتل جسمية ، غير أن كل جزء منها يبعد عن بقية أجزائها بمثل ما تبعد الكتلة التى تشتمل عليها عن الكتل التى تشتمل على بقية الأجزاء. فصفة الامتداد مثلا صفة (أو كيفية) واحدة ، ومع ذلك فتلك الكيفية التى تكون هى هى فى كل جزء ممتد ، لا تضفى على هذه الأجزاء أية رابطة مشتركة من التعاطف [2] : اذ أن الامتداد ، رغم هويته ، يختلف فى كل جزء (عنه فى الآخر) . فتلك الكيفية وان كانت فى هوية مع ذاتها الا أنها صفة للأشياء وليست ماهية .

ومن جهة أخرى ، يتبين لنا أن تلك الطبيعة التى قلنا عنها انها تأتى من بعد الماهية اللامنقسمة وترتبط بها ، هى فى ذاتها ماهية ترد الى الأجسام ، ويطرأ عليها الانقسام عرضاً فى الأجسام ، وان لم يكن

---

(1) تركيب النص فى هذا الموضع غامض ، وان تكن الفكرة المقصودة غير معقدة. واغلب الظن أنه يريد أن يوضح كيف تنقسم تلك الكيفيات التى يتحدث عنها هنا ، كالالوان مثلا ، فى الاجسام التى تحل فيها انقساما تاما ، بدليل أن اى جزء توجد فيه تلك الكيفية لايدرك على نفس النحو الذى يدرك به جزء آخر ، مما يثبت انفصال كل من هذه الاجزاء عن الباقين ، وبالتالى قابلية هذه الماهية للانقسام على نحو مطلق ، على عكس الماهية الاخرى التى لاتغدو منقسمة فى الاجسام الا عرضا وهى النفس .

(2) وهنا يعود أفلوطين الى شرح طبيعة نفس الماهية التى تحدثنا عنها فى اللاحظة السابقة ، فيضع شرطا للوحدة بين الاجزاء التى تتمثل فيها تلك الكيفية ، هو التعاطف بينها ، وهو شرط لايتحقق فى الاجزاء التى تتمثل فيها كيفية واحدة من هذا النوع ، كاللون مثلا . فالاجسام المختلفة التى يتمثل فيها اللون الاحمر مثلا لاتعاطف فيما بينها، لان الكيفية المشتركة بينها من طبيعتها أن تتوزع على نحو مطلق .

الانقسام صفة كانت كلها قبل أن ترد اليها • ومن هنا ، فمهما كان كبر حجم الجسم الذى ترد اليه ، وعظم امتداده ، فانها تتخلله بأكمله ، وتظل على وحدتها • وهى لا تظل بالطبع واحدة بالمعنى الذى يكون فيه الجسم واحداً : اذ أن وحدة الجسم تأتى من اتصال أجزائه ، وان يكن كل جزء مختلفاً وفى موضع مختلف • أما الطبيعة اللامنقسمة والمنقسمة معاً ، التى تطلق عليها اسم النفس ، فليست وحدتها كوحـدة شيء متصل ، والا اختلفت أجزاؤها ، بل هى منقسمة لأنها فى كل جـزء من الجسم الذى تحل فيه ، وهى من جهة أخرى لا منقسمة لأنها توجد بأكملها فى مجموع الأجزاء ، وتوجد بأكملها فى كل جزء معين من ذلك الجسم •

فمن أدرك هذا تبين له عظم النفس وقدرتها ، وعلم أنها حقاً من الأمور الالهية العجيبة ، وأيقن أنها من الطبائع التى تعلو على الأشياء • فهى وان تكن فى ذاتها بلا حجم ، فانها ترتبط بكل حجم • هى هنا ، ولكنها أيضاً هناك ، لا على نحو مختلف ، بل فى هوية دائمة • وهكذا تكون منقسمة ، وتظل مع ذلك غير منقسمة ، أو بالأحرى هى فى ذاتها ، ولكنها تنقسم فى الأبدان لأن الأبدان لا تستطيع ، بما فطرت عليه من انقسام ، أن تقبلها غير منقسمة ، فانقسامها اذن صـفة تأتى من الجسم ، لا من النفس ذاتها •

٢ ـ سنرى مما سنقوله الآن أن طبيعـة النفس تقتضى ألا توجد نفس تامة الانقسام ، أو نفس تامة الوحـدة ، بل ينبغى على النفس أن تجمع بين هاتين الصفتين •

فلو كان للنفس ، كالأبدان ، أجزاء متميزة فى مواضع مختلفة ، لما تأثر جزء واحد من النفس ، هو ذلك الذى يوجد فى الاصبع مثلا ، والذى يوجد فى ذاته ويختلف عن بقية الأجزاء • ولو صح ذلك لكانت هناك نفوس عديدة تتحكم فى كل جـزء منا ، ولما كانت للعالم بالأحرى

نفس واحدة ، وانما عـدد لا متناه من النفـوس تنفصـل كل منها عن الأخرى • ولا يجدى فى هذا الصـدد القول ان هذه الأجـزاء المتميزة تتصل فيما بينها ، فان ذلك الاتصال ان لم يبلغ حد الوحـدة الكاملة ، لكان عقيماً تماماً • وليس لنـا أن نسـلم بالرأى الباطل الذى يقـوله (الرواقيون) من أن الاحساسات تصـل الى الجـزء المدبر للنفس عن طريق انتقـال تدريجى • فأول ما نلاحظه على هذا الرأى أن أصحـابه يتكلمون ، دون تمحيص دقيق ، عن جزء مدبر للنفس • فكيف يتسنى لهم تقسيم النفس ؟ وكيف يستطيعون أن يحددوا الموضع الذى يبدأ فيه أحد أجزائها وينتهى فيه الآخر ؟ وأى امتداد يعزونه الى كل جزء منها ؟ وما الفارق بين هذه الأجـزاء التى يقـولون عنها انها لا تكون الا كتلة متصلة ؟ وفضلا عن ذلك ، فهل الجزء المدبر هو وحده الذى يحس ، أم أن بقية الأجزاء بدورها تحس ؟ ولو كان الاحســاس يتم فى الجـزء المدبر وحده ، ففى أى موضع من الكائن يحدد ذلك الجزء المدبر مكان الاحساس ؟ أما لو كان يتم فى جزء آخر من النفس ليس من شأنه أن يحس ، فان هذا الجزء لن ينقل تأثره الى الجزء المدبر ، وبهذا لا يكون ثمت احساس على الاطلاق • أما عن الجزء المدبر ، فلو كان الاحســاس يتم فيه ، فانه اما أن يحدث فى جزء منه فحسب ، بحيث يدرك هذا الجزء الاحساس ، ولا تدركه بقية الأجزاء ، لأنه لا جدوى من ذلك — أو أن تحدث كثرة من الاحساسات، بل عدد لا متناه منها ، يختلف كل منها عن الآخر ، فيقول جزء : لقد كنت أول من أحس • ويقول آخر : لقد أحسست بالاحســاس الذى تلقـاه غيرى • وبهذا ، فاما أن تجهل كل الأجزاء مصدر التأثر ما خلا الأول ، أو يخطىء كل جزء ظاناً أن التأثر قد نشأ فى مجاله الخاص • ومن جهة أخرى ، فان لم يكن الجزء المدبر هو وحده الذى يحس ، بل يستطيع أى جزء آخر من النفس أن يحس، فلم تخصص الأول دون الباقين بأنه الجزء المدبر ؟ ولم كان على الاحساس أن يرقى حتى يصـل اليـه هو ؟ وكيف يتســنى له أن يستخلص من

الاحساسات الكثيرة ، كاحساسات العينين والأذنين مثلا ، معرفة بشيء واحد [1] ؟

أما لو كانت النفس تامة الوحدة ، وكانت غير منقسمة على الاطلاق، وواحدة في ذاتها ، ولو كانت بريئة تماماً من كل كثرة وانقسام، لما أمكنها أن تبعث الحياة في كل البدن الذي تحل فيه ، بل لشغلت من البدن مركزه ، ولتركت بقية بدن الكائن الحي بلا نفس .

فلا بد اذن أن تكون النفس واحدة وكثيرة ، منقسمة ولا منقسمة . وليس وجود الشيء الواحد في مواضع عدة بالأمر الممتنع ، فنحن ان لم نسلم بذلك ، لكنا ننكر وجود مبدأ يحفظ كل الأشياء ويدبرها : يحفظها بأن يجمعها كلها ، ويدبرها بحكمته — أعني موجوداً يتصف بالكثرة ، لأن الأشياء كثيرة ، ولكنه واحد ، لأن الموجود الذي يحتوي كل شيء لا بد أن يكون واحداً . وهو بوحدته المتكثرة يبعث الحياة في كل الأجزاء ، وبوحدته اللامنقسمة يدبرها بحكمته . فللأشياء التي تفتقر الى العقل مبدأ مدبر هو ترديد وتقليد لوحدة النفس العاقلة هذه . وذلك ما عبر عنه أفلاطون تعبيراً عميقاً حين قال بصورة مبهمة : « لقد مزج الصانع الماهية اللامنقسمة التي تظل في هوية دائمة مع ذاتها ، والماهية التي غدت منقسمة في الأجسام ، فصنع منهما نوعاً ثالثاً من الماهية » [2] وعلى ذلك فالنفس واحدة وكثيرة ، أما الصور التي في الأجسام فهي كثيرة وواحدة ، والأجسام لا تعرف الا الكثرة ، أما المبدأ الأعلى فلا يعرف الا الوحدة .

---

(1) الى هذا الحد يبرهن افلوطين على ان النفس لايمكن ان تكون تامة الانقسام ، وينتقل بعد ذلك الى اثبات أنها لايمكن أن تكون تامة الوحدة .

(2) Timaeus 35 A.

المقال الثالث

فى الإشكالات المتعلقة بالنفس (١)

١ - خليق بنا أن نوقف هذا البحث على كل الاشكالات المتعلقة بالنفس : فاما أن نفلح فى القاء ضوء عليها ، أو تظل هذه المشكلات قائمة بعد أن نكون قد اكتسبنا معرفة بها على الأقل • والحق أنه ما من موضوع أجدر بالبحث والتنقيب والنقاش من هذا الموضوع • ومن بين العوامل العديدة (التى تدفعنا الى دراسته) انه يوسع معارفنا فى اتجاهين : اتجاه الأشياء التى تتخذ من النفس مبدأ ، واتجاه الأشياء التى ترد منها النفس• وفضلا عن ذلك ، فنحن حين نقوم بهذا البحث انما نلبى تلك الدعوة الالهية التى أمرتنا أن نعرف أنفسنا بأنفسنا • وأخيراً فان شئنا أن نبحث فى أى أمر آخر ، ونصل الى ادراكه ، واذا رمنا الوصول الى ذلك التأمل الذى هو موضوع حبنا ، فمن الطبيعى أن نتساءل عن طبيعة الشيء الذى يقوم بهذا البحث • واذا كان العقل الكلى ينطوى فى ذاته على ثنائية ، فالأحرى أن تكون فى العقول الفردية ذات تتلقى وموضوع يتلقى • أما كيف يتلقى عقلنا الأمور الالهية فذلك ما ينبغى علينا بحثه ، ولكن هذا البحث لن يكون ممكناً الا بعد أن ندرك كيف ترد النفس الى الجسم •

والآن فلنعد مرة أخرى الى أولئك الذين يدعون أن نفوسنا صادرة عن النفس الكلية • انهم ليقولون انه على الرغم من أن مجال نفوسنا ومجال النفس الكلية واحد ، وعلى الرغم من أن قدرتهما العقلية متشابهة (هذا اذا كانوا مسلمين بهذا التشابه) ، فان ذلك ولا شك لا ينهض

دليلا كافياً تثبت به أن نفوسنا لا يمكن أن تكون أجزاء من النفس الكونية ، اذ أن الأجزاء متجانسة مع الكل . ثم أنهم يهيبون برأى أفلاطون ، الذى قال فى الفقرة التى أثبت فيها أن للكون نفساً تحييه « وكما أن بدننا جزء من العالم فنفسنا بدورها جزء من النفس الكونية » [1] . وفضلا عن ذلك فان أفلاطون يقول ، ويثبت بوضوح ، اننا نتبع حركة الكون الدائرية ، واننا نتلقى منها شخصيتنا وأحوالنا ، واننا ما دمنا قد ولدنا داخل الكون ، فاننا نتلقى نفوسنا من ذلك الكون المحيط بنا . وكما أن كل جزء منا يتلقى جزءاً من نفسنا ، فكذلك — وبالمثل — نتلقى نحن ذاتنا ، بوصفنا أجزاء بالقياس الى الكون ، جزءاً من النفس الكونية . ويعبر أفلاطون عن نفس المعنى مرة أخرى فيقول « ان النفس الكلية ترعى مجموع الأشياء غير الحية » [2] . أى أنه لا يعترف ، من بعد نفس العالم ، بأية نفس غريبة عنها ، ما دامت تلك النفس تتولى رعاية مجموع الأشياء غير الحية .

٢ — سنرد أولا على هذا الزعم قائلين : ان أصحابه ليسلمون بتجانس النفوس الفردية مع نفس العالم ، لأنهم يعترفون بأن هذه النفوس جميعاً تدرك نفس الموضوعات . واذن فهم يسلمون بأن النفوس الفردية ونفس العالم من نوع واحد ، وفى هذا انكار للقول بأن هذه النفوس أجزاء منها . وانما الأصوب أن يقال ان هناك نفساً هى فى الوقت ذاته نفس واحدة وكل واحدة من النفوس . فاذا ما سلم خصومنا بوحدة النفس ، فانهم يعودون فيقولون باعتماد النفس على مبدأ آخر ، لا يرتبط بهذا الموجود أو ذاك ، ولا بالعالم أو بأى شىء آخر ، بل هو مصدر كل نفس فى العالم وفى كل كائن حى ، والواقع أن من

---

(١) واقتباس أفلوطين لنفس المحاورة ليس حرفيا ، وانما هو تلخيص للمعنى فحسب .

(٢) Phaedrus 246 B. ويلاحظ ان هذه العبارة جزء من التشبيه الذى أورده افلاطون فى محاورة فيدروس ، مقارنا طبيعة الانسان بعربة بها خيول مجنحة .

الصواب أن يقال ان النفس فى كليتها ليست نفس شىء معين ، ما دامت جوهراً ، وما دامت النفوس ، أى نفوس الأشياء الجزئية ، تغـدو كذلك بالعرض .

ولكن علينا ولا شك أن نشرح بمزيد من الوضوح ما يقصد هنـا بكلمة « جزء » : فقد يقصد بالجزء أن يكون جـزءا من جسم ، سـواء أكان الجسـم متجانسـاً أم غير متجانس ، وهذا معنى ينبغى اسـتبعاده ، وحسـبنا فى ذلك أن نلاحظ أن الأجـزاء فى الأجسـام التى تتجانس أجزاؤها [1] ، تختلف بكتلتها ، لا بنوعها . فبياض هذا الجسم مثلا ليس جزءاً منه على الاطلاق ، والبياض الموجود فى جزء من اللبن ليس جزءاً من البياض الذى يوجد فى كل كتلة اللبن . فنحن هنا بازاء بياض جزء من اللبن ، لا جزء من بياض اللبن : اذ أن البياض لا شكل ولا كم له على الاطلاق . فشأن هذا المعنى الأول هو اذن كما بينا .

وقد تقـال كلمة « جزء » بمعنى آخـر عن الأشـياء التى ليست بأجسام ، وعندئذ تطلق اما على الأعداد ، كأن يقال مثلا ان العدد ٢ جزء من ١٠ . والكلام هنا ينصب على الأعداد المجـردة وحدها ـ أو بالمعنى الذى يتكلم فيه المرء عن جزء من دائرة أو خط [2] ، أو بمعنى جزء من علم .

ففى مجمـوعات الوحدات ، وفى الأشـكال الهندسـية ، كما فى الأجسام ، ينقص الكل حتماً اذا ما قسم الى أجـزاء ، ويصبح كل جزء أصغر من الكل : اذ أن تلك كميات ، ولما كانت تستمد كل وجودها من كميتها ، وان لم تكن هى الكم فى ذاته ، فانهـا بالضرورة قابلة للزيادة

---

(1) الاجسام التى تتجانس أجزاؤها هى فى النص اليونانى homoiomeri وهو نفس المصطلح الذى استخدمه انكساجوراس من قبل بمعنى خاص فى فلسفته .

(2) يلاحظ هنا نقد أفلوطين للفلاسفة المتـأثرين بالنزعة الفيثـاغورية ، مثـل نوميניوس ، الذى قال ان النفوس الفردية ليست سواء أجزاء ، بالمعنى الرياضى ، من نفس العالم .

والنقصان • على أن هذا المعنى لا يمكن أن يكون هو المقصود بكلمة «جزء» اذا ما قيلت بصدد النفس • اذ أن النفس ليست كماً ، كأن تقول عن النفس الكلية انها العشرة ، وعن النفوس الجزئية انها هي الوحدات المكونة لها • فلو قلنا ذلك لكان لقولنا عدة نتائج ممتنعة : فالعشرة ليست وحدة ، وعلى ذلك فاما أن كلا من وحداتها المكونة نفس ، أو أن هذه النفس الشاملة مركبة من وحدات ليست بذات نفس • ولنذكر هنا أيضاً أن أجزاء النفس الكلية متجانسة مع الكل — غير أنه ليس من الضرورى ، فى حالة الكم المتصل ، أن تكون الأجزاء مماثلة للكل ، أى أن تكون أجزاء الدائرة والمربع مثلا دوائر ومربعات • وحين يمكن أن تكون الأجزاء مشابهة للكل فليس من الضرورى أن يكون ذلك التشابه تاماً • فأجزاء المثلث مثلا ليست كلها مثلثات ، بل أشكال مختلفة — ومع ذلك فهم يسلمون بأن النفس متجانسة مع أجزائها • ونحن لا ننكر أن الجزء من الخط هو خط بالفعل ، ومع ذلك فهو يختلف عن الخط الكلى فى حجمه • فان قيل ان الفارق بين النفس الجزئية والنفس الكلية فارق فى الحجم ، كان معنى ذلك أننا نجعل من النفس ، التى لن تستمد عندئذ صفتها المتميزة الا من الكم ، كمية وبالتالى جسماً • ومع ذلك فقد افترضنا أن النفوس كلها متشابهة وتامة • فمن الواضح اذن أن النفس الكلية ليست مقسمة على النحو الذى يقسم به حجم [1] • ومن المحال أن يسلم خصومنا ذاتهم بأن النفس الكلية تشطر الى أجزاء : فلو شطرت

(١) يلاحظ فى هذه الفقرة كلها أن افلوطين يرمى الى استبعاد الجزئية عن النفس بالمعنى الذى تنطبق فيه الجزئية على الكم المنفصل او المتصل ، اى على الوحدات العددية والاشكال الهندسية . والنص اليونانى فى النصف الاول من هذه الفقرة يكاد يكون كله جملةواحدة ، ينبغى تقسيمها تبعا لوجهة نظرنا الى تسلسل الاستدلال عنده . وفى كل حجة كان افلوطين يفند بها هذا الراى ، كان يضيف عبارة : « ولنذكر ان اجزاء النفس الكلية متجانسة مع الكل » لان هذه العبارة هى التى كان يعتمد عليها فى تفنيد الراى المضاد ،وهى التى تمنع من تشبيه علاقة النفوس الجزئية مع النفس الكلية بعلاقة الوحدات العددية مع المجموع فى الاعداد ، او بعلاقة لجزء من الشكل بالشكل كله فى الهندسة .

النفس لكان فى ذلك ضياعها ، ولما عادت الا لفظاً ، ان كانت من قبل كلا على الاطلاق ، ولأصبحت النفس أشبه بنبيذ يوزع على أقداح عدة ، بحيث يكون كل جزء فى كل قدح جزءا من الكتلة الكلية للنبيذ •

فهل النفس جزء بالمعنى الذى تعد فيه نظرية من العلم جزءا من ذلك العلم منظوراً اليه ككل ؟ الواقع أن العلم يظل على وحدته رغم هذا التقسيم الى نظريات ، وما هذا التقسيم الا ايضاح لكل من أجزائه وتحقيق له ، وبهذا تنطوى كل نظرية بالقوة على العلم الكلى ، ومع ذلك فالعلم الكلى لا يتأثر وجوده بها • ولكن لو كان ذلك حال النفس الكلية والنفوس الجزئية ، لما كانت النفس الكلية ، التى لها مثل هذه الأجزاء ، نفساً لهذا الشيء أو ذاك ، ولوجدت فى ذاتها ، وعندئذ لن تكون النفس الكلية هى نفس العالم ، وانما تصبح نفس العالم بدورها نفساً جزئية • ولما كانت كل النفوس من نوع واحد ، فانها كلها تصبح أجزاء لنفس واحدة • وعندئذ فعلى أى أساس تتميز احداها بأنها نفس للعالم وبقية النفوس بأنها نفوس أجزاء من العالم ؟

٣ ــ فهل النفوس أجزاء من النفس الكلية ، بالمعنى الذى تسمى فيه النفس الموجودة فى اصبع الحيوان ، جزءا من النفس الكاملة الموجودة فى الحيوان كله ؟ هذه النظرية تزعم اما أنه ليس ثمت نفس الا فى جسم ، أو أن كل نفس ليست فى جسم ، بحيث تكون نفس العالم خارجة عن جسم العالم ، وتلك مسألة سنبحثها فيما بعد • أما الآن فلنمض فى هذه المقارنة ، باحثين عن المعنى الذى يمكن أن تفسر به •

لو كانت نفس العالم تنتشر فى كل الكائنات الحية (كما تنتشر النفس الفردية فى كل أجزاء الكائن الحى) ، ولو كانت كل نفس جزءا بهذا المعنى ، فعندئذ لن يكون فى هذا انقسام لها ، لأنها تنتشر فى كل الكائنات ذوات النفوس بحيث تكون فى كل موضع كما هى ، كاملة واحدة ، وتتمثل فى موجودات عديدة فى نفس الوقت ، وكل هذا

لا يسوغ لنا القول ان هناك نفساً كلية من جهة وأجزاء لهذه النفس من جهة أخرى ، وبخاصة اذا أضفنا الى ذلك أن لكل جزء نفس القوى . بل ان اختلاف وظيفة كل جزء عن وظيفة الجزء الآخر ، كاختلاف وظيفة العينين عن الأذنين مثلا ، لا يستتبع القول ان جزء النفس الذى يتحكم فى العينين مختلف عن ذلك الذى يتحكم فى الآذان . فلندع لسوانا هذه التقسيمات . وانما النفس واحدة وان اختلفت الملكة التى تعمل فى كلتا الحالتين ، ولكن كل الملكات الأخرى توجد فى كل من هاتين الملكتين ، وما يرجع اختلاف الادراك الا الى اختلاف الأعضـاء . فكل ادراك هو ادراك صور يمكن أن تتلقى على أى نحو ، ودليل ذلك أن كل المؤثرات لا بد أن تنتهى الى مركز واحد ، اذ أنه ليس فى استطاعة كل عضو من الأعضاء أن يتلقى كل المؤثرات ، بل ان لكل عضـو مؤثراته الخاصة ، ولكن الحكم على هذه المؤثرات يتوقف على مبدأ واحـد ، يفهم ـ شأنه شأن القاضى ـ كل ما يصدر من الأقوال وما ينفذ من الأعمال .

فالنفس الكلية اذن ، كما يقولون ، وحدة ماثلة فى كل مكان ، وان اختلفت وظائفها . فاذا كانت الأجزاء لها بمثابة الاحسـاسات (فى الكائن الحى الجـزئى) فعندئذ لن يتسنى لـكل جـزء أن يفكر ، وانما تستطيع ذلك النفس الكلية وحدها . أما اذا كان كل جـزء قادراً على التفكير ، لكان موجوداً فى ذاته ، واذن تكون النفس (الفردية) مفكرة شأنها شأن النفس الكلية ، فهى فى هـوية مع تلك النفس ولا يمكن أن تكون جزءاً من كل .

٤ ـ اذا فهمنا وحـدة النفس على هـذا النحو ، فسـيعرض لنـا سؤالان ينبغى علينـا أن نجيب عنهما ، لأنهمـا ناتجان عن هذا الفهم . أولهما : هل من الممكن أولا أن يكون الشىء فى كل الأشـياء معاً ؟ ثم انهم يقولون ان ثمت نفساً فى الجسم ، وأخرى ليست فيه ـ ومن الأصوب ولا شك أن يقال ان كل نفس فى جسم دائماً ، وبخاصة نفس الكون ،

التى لا يتصور أحد تركها جسمها كما تفعل نفسنا • ومع ذلك فالبعض يقول ان نفسنا وان كانت ستترك جسمها الحالى ، فلن تظل مع ذلك خارجة عن كل جسم • ولكن هب أن هذه النفس تخرج عن كل جسم ـ فكيف تترك نفس جسمها ، بينما تحتفظ نفس أخرى به ، مع أن النفس فى الحالتين هى هى ؟ ان العقل يتفرق ولا شك ، عن طريق التغاير ، الى أجزاء تتميز بعضها عن البعض كل التميز ، ومع ذلك فهذه الأجزاء متوحدة دائماً • واذا كان جوهر العقل لا يعرف القسمة أصلا ، فليس ثمت صعوبة فى تفسير تفرق العقل • أما بصدد النفس ، التى يقال عنها انها « قابلة للانقسام من جسم الى جسم » ، فان فكرة وحدة النفوس هذه تثير مشكلات عدة •

وفى وسعنا أن نلتمس حلا لهذه المشكلات بالقول ان الوحدة موجودة فى ذاتها وبأنها لا تهبط الى الجسم • ومن هذه الوحدة تستمد كل النفوس ، سواء فى ذلك العالم وباقى النفوس ، وتظل تلك النفوس سوياً الى حد معين ، فلا تكون كلها الا نفساً واحدة ، طالما أنها ليست نفوس موجود بعينه • وهى فى استمساكها بالوحدة واتصالها بعضها ببعض عن طريق أطرافها العليا ، تنبعث بذاتها هنا وهناك ، كنور يقترب من الأرض وينتشر فى بيوتنا ، وان لم يتجزأ بانتشاره أو بفقد وحدته• فنفس العالم تظل دائماً فى المجال الأعلى ، لأنها لا تعرف هبوطاً الى العالم الأسفل ، ولا يتملكها شوق الى المحسوسات • أما نفوسنا فلا تظل فى تلك المنطقة دواماً ، لأن لها نصيباً معلوماً من المادة التى تضاف اليها فى عالمنا هذا ، ولأنها ترعى جسماً يتطلب منها كل انتباه • وان نفس العالم لتشبه ، فى جزئها الأدنى على الأقل ، نفس شجرة ضخمة ، تتحكم فى حياتها دون جلبة أو عناء • أما نفسنا فجزؤها الأدنى أشبه بالديدان التى تتوالد على أغصان الشجرة المتشابكة ـ وتلك فى الحق صورة البدن الحى فى الكون ـ وتأتى بعد ذلك نفس أخرى تتفق مع الجزء الأعلى للنفس

الكونية ، ولنا أن نقارنهـا بزارع تشـغله الديدان المتولدة فى النبـات ، ويحرص كل الحـرص على تهذيب الشجـرة • كما يمكننا أن نشـبـه النفسين بانسان صحيح الجسم ، يحيا مع غيره من أصحاء الجسم ، فيتفرغ عندئذ لما ينبغى عليه عمله ومعرفته من الأمور ، أما لو كان مريضاً لكرس جهوده للعناية بجسمه ، ولشغل به وحده •

٥ ـ ولكن (ان صح أن النفس واحدة بهذا المعنى) فكيف تظل هناك نفس هى نفسك ، ونفس هى نفس شخص آخـر ؟ وهل النفس الموحدة نفس أحدهما بجزئها الأدنى ، ونفس الآخر بجزئها الأعلى ؟ لو قلنا ذلك لكان معناه أن سقراط يظل باقياً طالما ظلت نفسه فى جسم ، وسيفنى اذا ما وصلت نفسه الى منطقة الكمال • ولكن أى موجود حقيقى لا يفنى : فالمعقولات فى العالم المعقول لا تفنى أبداً ، لأنها ليست موزعة على أجسـام ، وانما تظل كل منها باقيـة ، وتحتفظ ـ بجـانب صفتها المميزة ـ بصفة مشتركة بينها جميعاً ، هى الوجـود • كذلك الحـال فى النفوس التى يرتبط كل منها بمبدأ عقلى [١] تعتمـد عليـه ، والتى هى تعبير عن تلك العقول ، فتكون أكثر من المبادىء العقلية عدداً لأنها ناتجة عن نموها وتكثرها • وهى تنشأ عن المبادىء العقلية كما ينشأ العدد الكبير عن العدد الصغير ، واذ تظل متصلة بأصلها وتناظر كل منها مبدأ عقلياً أقل منها انقساماً ، نراها قد شاءت هى ذاتها أن تنقسم ، ولكنها لا تستطيع أن تمضى فى الانقسام حتى منتهاه ، بل تحتفظ بالهوية مع الاختلاف ، فتظل كل منها قائمة على أنها وحدة، ولكنها كلها معاً لا تكون الا موجوداً واحداً •

ذلك اذن هو مجمل هذا الرأى • فكل النفوس قد نشأت عن نفس

---

(١) يلاحظ هنا ترجمة كلمة logos بمبدأ عقلى ، والمقصود بها هنا تلك الافكار او المثل التى ينطوى عليها العقل الكلى ، ويحقق بها الصور والماهيات المختلفة التى تأتى من بعده . (انظر الملحق رقم (١) بعنوان «المبادىء البذرية» ، فى ترجمة لفظ logoi عند أفلوطين) .

واحدة • وتلك النفوس الكثيرة الناشئة عن نفس واحـدة هى كالمبادىء العقلية ، مفـارقة وليست بمفارقة • والنفس التى تظل باقية هى التعبير الواحد عن العقل ، ومن تلك النفس نشأت المبـادىء العقليـة اللامادية الخاصة ، كما يحدث فى العالم المعقول •

٦ ـ فكيف تسنى اذن لنفس العـالم ، وهى ممـاثلة فى نوعهـا لنفوسنا ، أن تصنع العالم ، بينما لم تخلق نفس فرد معين شيئاً ، مع أنها بدورها قد توافر لها فى ذاتها كل شىء ؟ ـ ولقد ذكرنا من قبل أن الشىء الواحد يمكن أن يرد الى أشياء مختلفة ويوجد فيها معاً ، وعلينا الآن أن نذكر كيف يكون ذلك ، فربما أمكننا بهذا أن نعـرف كيف أن الشىء ذاته ، حين يوضع فى أشياء مختلفة ، قد يفعل ويتقبل انفعالا معيناً ، أو يفعل وينفعل فى نفس الوقت •

ولكن علينا أولا أن نبحث السؤال ذاته • فكيف ولم خلقت نفس العالم الكون ، بينما تدبر كل نفس من النفوس الجزئية جزءا من العالم فحسب ؟ ذلك لأنه ليس مما يدعو الى الدهشة أن يتحكم بعض النـاس فى عدد كبير ، بينما يتحكم البعض ممن توافرت لهم نفس المعارف فى عدد أقل • وهنـا قد يقـال فلم كان ذلك ؟ من المـكن أن يجاب بأن الفروق بين النفوس أعظم بكثير ، فمنها من لم تترك النفس الكلية ، فهى هناك ، ترعى جسمها من حولها • ومنها نفوس تقاسمت ـ تبعاً لنصيبها ـ أجـزاء الجسم الموجود من قبل ، فتجىء من بعد نظيرتها النفس الكلية ، التى أعدت لها مقارها من قبل • ومن الممكن أن يجاب أيضاً بأن هناك نفساً تتأمل العقل فى كليته ، بينما لا ترى بقية النفوس سوى العقـول الجزئية التى تعتمـد عليها ، وربما كان فى وسـع هذه النفوس الأخيرة بدورها أن تخلق ، ولكن لما كانت النفس الكلية قد خلقت من قبل ، فلن يعود فى وسع تلك النفـوس أن تخلق ، ما دامت قد استبقت الى ذلك • وعلى ذلك ، يظل الاشكال قائماً ، أياً ما كانت النفس التى سبقت

الباقين الى الفعل . ولكن أحرى بنا أن نقول ان النفس الكلية هى التى خلقت الكون ، لأن صلتها بالمجال الأعلى أوثق . فالنفوس تعظم قوتها ان كانت تتخذ من العالم المعقول وجهتها . وهى تظل فيه آمنة فتخلق بيسر عظيم . اذ أن أعظم القوى هى التى لا تنفعل ، وتلك القوة التى تأتى من أعلى تظل فعالة دائماً . وهنـاك تظل النفس فى ذاتها ، فتؤثر بفعلها على كل شيء يقترب منها . أما بقيـة النفـوس فتسـير وفق هواها ، وبذلك تتوغل فى أعماق الهاوية . أو ربما كان علينا أن نقول ان عنصر الكثرة فى تلك النفوس ينجذب الى أسـفل فيجذب معه النفوس ذاتها ، ومعها أفكارها .

واذن فتعبير (أفلاطون) « نفوس المرتبة الثـانية والثالثة » يشير بالضرورة الى تفاوت النفوس فى القـرب من العـالم المعقول . وكذلك لا تكون كل النفوس فى عالمنا هذا على صلة واحدة بالمعقولات . فبعضها يتحد بها ، والبعض الآخر يتلقى منها التـأثير ويتملكه الشـوق اليها ، ذلك لأن النفوس ليست كلها فعالة بنفس الملكات ، بل ان بعضها يستخدم أرفع ملكة وبعضها الآخـر يستخدم الملكة التالية لها ، وغيرها الثالثة ، وان كانت لكل النفوس كل الملكات .

٧ ــ حسبنا ما قلناه فى الموضوع السـابق ، وبقيت أمامنا العبارة الواردة فى « فيليبوس » التى تفترض أن سائر النفوس أجزاء من نفس العالم . ولكن الصـيغة التى عبر بها أفلاطون عنها لا تنطوى على المعنى الذى يفهمه البعض منها . فهى تعنى أن السماء كائن حى ، وهى الفكرة التى كان أفلاطون يريد أن يثبتها فى ذلك الموضع ، فبرهن عليها بقوله ان من المحال أن نتصور السماء بلا نفس ، ما دمنا نحن الذين نملك جزءاً من جسم الكون ، قد وهبنا نفساً ــ اذ كيف يتسنى لجزء من مجموع أن يملك نفساً ، ان كان المجموع كله بغير نفس ؟ ثم ان فكرته واضحة كل الوضوح فى « طيماوس » . فالصـانع يخلق بقية النفوس من بعد النفس

الكلية ، ولكنه يصوغها فى نفس القالب الذى صيغت منه نفس العالم . وهو حقاً يجعل نفوس المرتبة الثانية والثالثة مختلفتين عن النفس الكلية على نحو واضح ، ولكنها كلها قد صنعت على نفس النمط. اما العبارة الواردة فى «فيدروس» : « ان النفس الكلية ترعى مجموع الأشياء غير الحية ، فهى صحيحة كل الصحة . فأى شىء يتحكم فى الطبيعة الجسمية ، وينظمها ويصنعها ان لم يكن النفس ؟ وليس صحيحاً ان القدرة على ذلك من طبيعة نفس واحدة بينما بقية النفوس قد عدمت هذه القدرة . فالنفس الكاملة ، كما يقول أفلاطون ، أى نفس العالم التى تجول فى الأعالى ، تمارس فعلها دون أن تغوص فى العالم ، بل تظل عالية عليه « وكل نفس كاملة تماثلها فى هذا التحكم » . أما النفس التى ميز بينها وبين نفس الكون ، فهى عنده « نفس قد فقدت أجنحتها » . أما القول بأن النفس « تتبع الحركة الكونية الدائرية ، وتستمد منها طبيعتها ، وتتلقى تأثيرها » فليس على الاطلاق دليلا على أن نفوسنا ، فى رأى أفلاطون ، أجزاء من النفس الكونية . اذ أن النفس (فى عالمنا هذا) يمكن أن تتأثر كثيراً بطبيعة الأمكنة والمياه والهواء ، كما أن سكنى المدن المختلفة والمزاج البدنى يطبع عليها تأثيرها . ونحن نسلم بأننا ، لما كنا فى الكون ، فان لنا قدراً من نفس العالم . كما أننا لا ننكر تأثير حركة السماء الدائرية . غير أننا نضع فى مقابل كل هذه المؤثرات نفساً مختلفة عنها . ودليل اختلافها هو أن لها قدرة على مقاومة كل هذه المؤثرات . بقى القول بأننا قد ولدنا فى داخل الكون ، غير أن للطفل فى بطن أمه نفساً متميزة ، والنفس التى فى جسمه غير نفس الأم .

٨ ــ وهكذا حلت هذه الاشكالات . أما عن التعاطف بين النفوس، فليس عقبة فى سبيل رأينا هذا ، اذ أن النفوس تتعاطف فيما بينها ، لأنها صادرة كلها عن نفس واحدة ، منها تأتى نفس العالم أيضاً . ولقد بينا أن هناك نفساً واحدة ونفوساً كثيرة ، وقلنا ان العلاقة بينها تختلف عن علاقة الأجزاء بالكل ، وتحدثنا أيضاً عن اختلاف النفوس فيما بينها

بوجه عام • فلنقل الآن بايجاز أن ما بينها من فرق في المزاج وفي العمليات العقلية راجع أيضاً الى الأبدان التي تحل فيها ، والى حياتها السابقة • ولقد قال (أفلاطون) ان النفس تختار حياة ملائمة لحياتها السابقة • أما اذا تأملنا طبيعة النفس بوجه عام ، لوجدنا أن الفروق بين النفوس هي تلك التي أوضحناها حين تحدثنا عن نفوس المرتبة الثانية والثالثة • فكل النفوس ، كما قلنا ، متماثلة ، ولكن كل واحدة منها تتلاءم مع الملكة التي تمارس فيها فاعليتها : فمنها ما تتحد بالفعل بالمعقولات ، ومنها ما لا تتحد بها الا عن طريق المعرفة ، وغيرها عن طريق الشوق • وباختلاف الأمور التي تتأملها كل نفس ، تصبح النفس عين ما تتأمله • فالامتلاء والكمال لا يتمثلان في كل النفوس بقدر واحد ، ولكن لما كان المجموع المنظم الذي تكونه هذه النفوس زاخراً بالتنوع ــ اذ أن العقل الكلي واحد ، ولكنه ينطوي على كثرة وتنوع ، فهو أشبه بكائن حي يتبدى على صور كثيرة ــ فان الموجودات تكون نظاماً، وليست في حالة تبدد تام، ولا يمكن أن يسودها الاتفاق ، ما دام لا يسود الأجسام ذاتها • ونتيجة لهذا كله كان عدد الموجودات محدداً • ومن جهة أخرى ، فينبغي أن تظل الموجودات ثابتة ، ولا بد أن تظل المعقولات في هوية مع ذاتها ، وأن يكون كل منها واحداً من الوجهة العددية • فهو موجود محدد • أما الجسم الذي تزول فيه الصفات الفردية بطبيعتها ، لأن صورته الخاصة متغيرة ، فليست له حقيقة خاصة الا عن طريق محاكاة الموجودات الحقة• ولكن الموجودات التي لا تنشأ عن تركيب صورة مع مادة ، تستمد حقيقتها من شيء واحد في العدد ، وجد منذ البدء ، لا يتحول الى ما لم يكن عليه، و لايكف عن أن يكون ما هو عليه : فلنفرض أن هناك فاعلا ينتجها • فهو لن يصنعها من مادة ، (ما دامت غير مركبة) فلا بد اذن أن يأتي لها بقدر من جوهره يستخرجه من ذاته ، وبهذا يطرأ عليه تغير ، تبعاً للمدى الذي يخلق فيه خلال لحظة معينة • ولكن لأي سبب يخلق في تلك اللحظة ، ولا يخلق دائماً على نفس النحو ؟ ثم ان الموجود المخلوق

لن يكون أزلياً ، لأن درجته من الوجود قد تزيد وتنقص ، غير أننا نفترض النفس أزلية .

– ولكن كيف يكون الشيء لا متناهياً ، ان كان ثابتاً ؟ (1) .

– ذلك لأننا هنا بصدد اللانهائية في القوة . فمن الممكن أن تكون القوة لا نهائية دون أن تكون منقسمة الى ما لا نهاية . فالله مثلا ليس موجوداً متناهياً .

فكل من النفوس هي اذن على ما هي عليه ، دون أن يحدها من الخارج شيء آخر . ولكل نفس مقدار ، ولكنه مقدار معادل لما تقتضيه طبيعتها . ولا يحدث للنفس مطلقاً أن تخرج عن حدودها ، وانما هي تتخلل كل أجزاء الأبدان التي جبلت على تخللها . وهي لا تنفصل أبداً عن ذاتها ، سواء أكانت في الاصبع أم في أخمص القدم . وهي حالة في كل الجسم الذي تتخلله ، فهي مثلا في كل جزء متباين من النبات ، بل في النبتة التي تفصل عنه . وهي في نفس الوقت في النبات الأصلي وفي ذلك الذي نتج عنه بالاستنبات . اذ أن جسم المجموع واحد ، وهي تتخلله كله من حيث هو جسم واحد .

فاذا ما فسد حيوان وخرجت منه كائنات كثيرة ، فان نفس الحيوان لا تعود في ذلك الجسم ، ولا يعود الجسم قادراً على تلقيها ، والا لما كان قد فسد . ومع ذلك ، فان كانت لأجزاء الجسم التي يجعلها الفساد قابلة لتوليد الحيوانات نفس فذلك لأنه ما من موجود تبعد عنه النفس كلية . وكل ما في الأمر أن من الموجودات ما في وسعه أن يتلقاها ، ومنها ما ليس في وسعه أن يتلقاها . وفضلا عن ذلك ، فالموجودات الحية

(1) يلاحظ هنا ان افلوطين تكلم من قبل عن ازلية النفس ، والازلية تفترض اللانهائية ، ولكنه يفترض النفس ثابتة ، فكيف تتفق اللانهائية مع الثبات ؟

الناشئة عن الفساد لا تزيد من عدد النفوس . فهى تعتمد كلها على نفس العالم الواحدة ، التى تظل على وحدتها : وذلك أشبه بما يحدث فينا حينما تبتر أجزاء من جسمنا وتنمو غيرها مكانها ، فتبتعد نفسنا عن الأولى وتقترب من الثانية ، طالما أن النفس الواحدة تظل موجودة فى هذا الجسم . ففى الكون نفس واحدة تظل موجودة على الدوام . ورغم أن من الأشياء التى يتضمنها هذا العالم ، ما يحتفظ بنفس وما ينبذ النفس ، فان مجموع ما له نفس يظل كما هو .

٩ ـ وعلينا الآن أن نبحث كيف ، وعلى أى نحو ترد النفس الى البدن ، فذاك موضوع يستحق ، كسابقه ، انتباهنا وعنايتنا .

ان النفس تدخل البدن على نحوين : فقد يحدث أن تكون النفس قد وجدت من قبل من جسم ، وعندئذ تغير الجسم وتنتقل مثلا من جسم غازى أو نارى الى جسم يابس . فان قال قائل ان ما حدث فى هذه الحالة مجرد تغير فى الجسم ، فانما يرجع ذلك القول الى أن الجسم الذى انتقلت منه النفس الى الجسم اليابس يظل غير منظور . وقد تنتقل النفس ثانياً من حالة لم يكن لها فيها جسم على الاطلاق الى جسم معين . وعندئذ تكون تلك أول مرة ترتبط فيها النفس بجسم . فما هو اذن ، فى هذه الحالة الأخيرة ، ذلك الاحساس الذى تستشعره النفس حين تتخذ جوهراً مادياً حولها بعد أن كانت بريئة تماماً من كل علائق البدن ؟

لا شك أنه يحسن بنا ، بل ينبغى علينا ، أن نبدأ ببحث نفس العالم . ولكن علينا أن نتذكر جيداً أننا اذا كنا نتصور تلك النفس واردة الى جسم وباعثة فيه الحياة ، فما ذلك الا للتوضيح ، ولتقريب فكرتنا الى الأذهان . اذ أن هذا الكون لم يكن أبداً بلا نفس ، ولم يوجد جسم أبداً فى غياب النفس ، ولم يحدث أبداً أن وجدت مادة عدمت النظام . ولكن من الممكن تصور تلك الألفاظ : النفس والجسم ،

والمادة والنظام ، بأن تفصل أحدهما عن الآخر بالفكر — فللمرء بفكره وعقله عناصر كل مركب .

وها هي ذي الحقيقة : فلو لم يكن ثمت جسم لما ظهرت النفس ، اذ لن يكون هناك محل تسمح لها طبيعتها بأن تهبط اليه . فان كان ينبغي على النفس أن تظهر ، فمن الواجب أن تخلق لذاتها محـلا ، وبالتـالي جسماً [1] . فالنفس وان كانت سـاكنة سـكوناً متضمناً في « الثبات » المطلق ، فانها مع ذلك أشبه بنور باهر يبعث وهجاً تصل شدته الى حد الخروج عن حدود النور ، فيتحول الى ظلمة [2] . وحين ترى النفس هذه الظلمة ، بعد أن ولدتها ، تشكلها في صورة . اذ أن القانون الذي يتحكم في الأشياء يقضي بألا يكون ما يقترب من النفس محروماً من المبدأ العاقل ، بل ينبغي أن يكون للظلمة من المبدأ العاقل القدر الذي تستطيع تلقيه . فو ظل خافت في داخل الظل الآتي من النفس .

وهكذا يغدو العالم أشبه ببيت متناسق متنوع ، لا يتخلى عنه المنظم الذي شيده ، وان كان مع ذلك غير مقيد به . فالصانع قد ارتأى أن العالم في مجموعه وفي كل من أجزائه ، جدير برعـايته ، التي تفيـد ذلك العالم ، اذ تضفي عليه الوجود والجمال ، بقدر ما يمكنه المشاركة فيهما . ومع ذلك ، فمحال أن يكون ذلك عبثاً ثقيلا على من يدبره . اذ أن هذا

---

(1) يلاحظ ان المعنى الذى يبدو لاول وهلة من هذه العبارة هو أن طبيعة النفس تقضى عليها بان تخلق ماهو ادنى منها ، ولكن لو كان هذا هو المقصود لكان مايرمى اليه افلوطين هنا هو أن يثبت ضرورة النفس للجسم ، بينما الواضح انه يهدف الى ايضاح ضرورة الجسم للنفس . وعلى ذلك فالمقصود من هذه العبارة هو احد أمرين : أولهما ان الحلول فى مكان هو شرط وجود كل طبيعة خارجة عن العالم المعقول ، اى ان كل ماهو خارج من ذلك العالم متناه له حدوده الخاصة . وثانيهما أن أفلوطين يرمى هنـا الى توضيح طبيعة النفس بالنسبة الينا ، اى ان النفس كما نعرفها لا توجد الا فى الجسم لان طبيعتنا المحسوسة تقضى علينا بان ندركها فى محل ، ولو لم تكن النفس حالة فى جسم لما عرفناها على الاطلاق .

(2) فى هذا الموضع يشرح أفلوطين خلق النفس للمادة مستخدما نفس التشبيه الذى كان يؤثره على الدوام ، وهو تشبيه النور .

الأخير يظل فى عليائه مع تدبيره للعالم • ذلك هو الكون الحى : فله نفس ليست منتمية اليه كلية ، وانما تعمل من أجله • تتحكم فيه ولا يتحكم فيها ، ولا يملكها • فهو فى النفس التى تحفظه ، وليس فيه شىء لا يشارك فى تلك النفس • وهو كشبكة ألقيت فى البحر ، تظل ممتلئة بالماء ، وان كانت لا تستطيع أن تحتفظ لنفسها بهذا الماء الذى تحيا فيه • ولكن البحر يمتد والشبكة تمتد معه بقدر ما فى وسعها • اذ أن كلا من أجزائها لا يمكن أن يكون فى موضع غير الذى وضع فيه • وبالمثل يبلغ امتداد النفس بطبيعتها حداً يمكنها من أن تستوعب بقدرة واحدة كل الجوهر المادى • فليس مقدارها محدداً ، وانما هى تكون حيثما يمتد الجسم • فان لم يوجد جسم لما أثر ذلك على عظمها فى شىء ، بل تظل على ما هى عليه • والكون يمتد حيثما تكون النفس : فأطرافه تحد بالنقطة التى يمكنه أن يظل حين يمتد اليها باقياً تحت رعاية النفس. والظل الذى تلقيه النفس يمتد بقدر ما يمتد المبدأ الذى يصدر عنها • وهذا المبدأ ينشأ عنه فى الكون امتداد يصل الى القدر الذى يقتضيه المثال المعبر عنه [1] •

١٠ ـ وعلينا بعد هذا العرض أن نعود الى الفكرة القائلة ان الكون ظل منذ الأزل كما هو ، وأن ننظر اليه كله دفعة واحدة • فنحن مثلا نرى الهواء والنور والشمس ، أو القمر والنور والشمس ـ نقول نحن نرى هؤلاء الثلاثة معاً ، ولكن أحدهم (وهو الشمس التى يصدر عنها النور) فى المرتبة الأولى ، والآخر (النور الذى يصدر عنها) فى المرتبة الثانية ، والأخير (القمر أو الهواء المضاء) فى المرتبة الثالثة • وبالمثل علينا أن نتصور النفس قائمة أبداً ، ومن بعدها الأشياء التى تليها مباشرة، ثم الأشياء التى تلى هذه ، وهذه الأخيرة أشبه بآخر أشعة لهب ، تلمع

---

(١) لكل مبدأ عاقل عند افلوطين أو صورة تعبر عنه ، هى فكرة فى العقل الاول • وهذا المثال أو الصورة هو الذى يؤدى بالمبدأ العاقل الى أن يمتد بقدر معين •

من بعده ، وتنشـأ من اظلام ذلك اللهب العقلى الأخير ، وهو النفس •
ثم تضاء تلك الظلمة ، ويكون ما يشبه الصور التى تحلق فوق هذا القرار
الذى هو الظلمة التامة الأولى• وتنظم النفس هذا القرار المظلم• فللنفس
فى مجموعها القدرة على تنظيم تلك الظلمات تبعاً لمبـادىء عاقلة ، وذلك
مثلما تشكل المبادىء البذرية وتصـور الحيوانات التى هى أشـبه بعوالم
صغيرة • فما يتصل بالنفس مباشرة يشكل وفقـا للصـفات التى يمتلكها
جوهر النفس بطبيعته • فليس لنا أن نعتقد بأن فعل النفس يتم وفقاً لحكم
عرضى ، أو أنها تتردد فى تأمل وروية ، اذ أن الفعل الذى يصدر بعد
روية لا يكون فعلا طبيعياً ، وانما يتضمن صـناعة طارئة • والصـناعة
لاحقه للطبيعة ، تحاكيها فلا تنتج الا تقليدات مشـوهة عاجزة ، ولعبـاً
تافهة لا قيمة لها ، رغم ما تستخدمه من أجل انتاجها من آلات عديدة •
أما النفس فبفضل قوة وجودها ، تسود الأجسام وتولدها ، وتنتقل بها الى
أية حالة تشـاءها ، دون أن تكون للأبدان فى مبـدأ الأمر أية قدرة على
الوقوف فى وجه ارادتها • ولا شك أن كلا من البدن والنفس يقف ،
فيما بعد ، فى وجه الآخر كثيراً ، وبهذا يحرم من انتظار الصورة الخاصة
التى ينزع اليها المبدأ العاقل الموجودة بذرته فى كل منهما • ولكن صورة
الكون فى مجموعها ناتجة فى أول الأمر عن النفس • وكل الأشياء تنشأ
سوياً ، بما فيها من نظام ، دون جهـد • ولما كان النـاتج (أى العالم)
لا يصادف عقبة ، كان يتصف بالجمال • ففى ذلك العالم شيدت النفس
معابد للآلهة ومساكن للناس ، وأشياء أخرى لبقيـة الموجودات • فماذا
يمكن أن ينشأ عن النفس ، سوى الأمور التى تمثل فيها قواها بحق ؟ ان
قدرة النار فى التسخين ، وقدرة جسم آخر فى التبريد • أما قدرة النفس
فمزدوجة : فهى اما أن تمارس على شىء آخر ، أو تمارس على ذاتها •

فالفعل الذى ينشأ عن موجودات غير ذات نفس يكون ساكناً على
نحو ما ، اذا ظل فى هذه الموجودات ، فاذا ما وقع هذا الفعل على شىء
آخر ، أدى الى أن يتشبه الذى يتلقى الفعل بفاعله • وانه لمن الصفات

المشتركة بين كل كائن فعال أن يدعو الباقين الى التشبه به • أما النفس ، فتتميز بأن لها فى نفس الوقت فعلا يقظاً موجهاً الى ذاتها ، وفعلا يمارس على الأشياء الخارجية • فهى اذن تحيى الأشياء التى لا تملك الحياة بذاتها ، وتضفى عليها حياة شبيهة بحيـاتها هى • وهى اذ تحيـا فى العقل ، تهب الجسم مبدأ عاقلا هو صورة لما لديها من عقل ، وكل ما تضفيه على الجسم صورة من حيـاتها • وهى تضفى على الجسـم كل الصـور التى تملك مبدأها • على أنها تملك المبادىء العاقلة للآلهة كما تملك المبادىء العاقلة لكل الأشياء ، ومن هنا كان العالم محتوياً على كل شيء [1] •

١١ ــ وعلى ذلك فيبدو لى أن القدامى من الحكماء ، الذين أرادوا أن يتمثلوا الآلهة أمامهم بتشييد معابد وتماثيل ، قد أحسنوا تفهم طبيعـة الكون ، فقد أدركوا أن من اليسير دائما جذب النفس الكلية ، وأن من الأيسر ابقـاءها بتشييد شيء يمكنـه تلقى أثرها ، وقبول مشـاركتها • والتمثيل التصويرى للشيء ميال دائمًا الى تلقى أثر أنموذجه : فهو كمرآة تستطيع أن تتلقى صورته • وان الطبيعة ، ببديع صفتها ، لتفطر الأشياء على صورة الموجودات التى تملك مبادئها ، ومن هنا نشأ كل شيء على أنه مبدأ كامن فى المادة ، يتلقى صورة مطابقة لمبدأ يعلو على المادة • وهكذا جعلت الطبيعة كل شيء على صلة مباشرة بالألوهية التى تولد على مثالها ، والتى تتأملها النفس الكلية ، وتسير فى خلق الأشـياء وفقـاً لها • فمن المحال اذن أن يوجد شيء لا يشارك فى تلك الألوهية ــ ولكن لا يقل عن ذلك استحالة أن تهبط تلك الألوهية الى عالمنا الأرضى •

أجل ، فالعقل الأعلى هو الشمس العاقلة ــ ولنضرب هنا بالشمس مثلا ــ وتليه مباشرة نفس تعتمد عليه ، مقرها فى العـالم المعقول كالعقل

---

(١) ترجمت كلمة logos فى هذا النص تارة بالعقل ، وتارة بالمبدأ ، تبعا لما يقتضيه النص •

ذاته . غير أن النفس تهب الشمس المحسوسة حدودها الخاصة التى تلائمها ، وبتوسطها يتم الاتصال بين الشمس المحسوسة والشمس المعقولة. فهى أشبه برسول يبلغ الشمس المحسوسة رغبات الشمس المعقولة ، وينقل الى الشمس المعقولة أماني الشمس المحسوسة ، بقدر ما تستطيع هذه أن تصل الى الشمس المعقولة عن طريق النفس . اذ أنه لا شيء يبعد عن الآخر . ولا شك أن هناك ابتعاداً بمعنى كون الشيء مختلفاً عن آخر أو ممتزجاً بآخر ، غير أن هذا الاختلاف ذاته يمكن أن يقوم فى داخل الوحدة . ففى هذه الموجودات عنصر الهي ، لأنها لا تنفصل عن المعقولات كل الانفصال . وهى مرتبطة بالنفس الأولى ، أى تلك التى تخرج عن العقل على نحو ما ، وعن طريق هذه النفس تكون هذه الأشياء على ما هى عليه ، وتأمل العقل [1] الذى تتجه النفس اليه وحدها بأنظارها .

١٢ ـ فما قولنا فى النفوس البشرية ؟ انها تتأمل صورها كأنها فى مرآة ديونيزوس ، وتندفع نحوها من عل . ولكنها مع ذلك لا تفصم روابطها بمبادئها الأصلية التى هى عقول [2] . فهى لا تهبط ومعها مبدؤها العاقل ، وانما تذهب الى الأرض ، وتظل رأسها مثبتة فى أعلا السماء . ومع ذلك فقد يحدث أن تزداد هبوطاً ، لأن جزءها المتوسط مضطر الى أن يولى كل عنايته للبدن الذى يحتاج اليه ، والذى تمتد تلك النفوس حتى تبلغه . غير أن أباها زيوس يشفق عليها مما انتابها من عناء فيبعث الفناء فى الروابط التى تربطها بهذا العناء ، ويهبها راحة مؤقتة ، بأن يحررها من بدنها ، حتى تستطيع هى الأخرى أن ترد الى العالم المعقول ، حيث تظل نفس العالم أبداً دون أن تتجه نحو الأشياء فى عالمنا

---

(١) العقل هنا بمعنى nous الذى هو ثانى المبادىء العليا .

(٢) تستخدم كلمة «مبدأ» هنا بمعناها الاصلى arché

الأدنى. والواقع أن لدى العالم كله ما يلزمه لكي يكتفي بذاته ، وسيظل كذلك الى الأبد . ومدة بقائه محددة بمبـادىء ثابتة : فبعد وقت معلوم يعود دائماً الى نفس الحالة المحددة لحيواته الدورية . فهو يوفق ما بين الأشياء الأرضية والأشياء العلوية ، ويشكلها تبعاً لها . وهكذا يتحدد كل ما في العالم تبعاً لخضوعه لعقل واحد : فكل أمر فيه منظم ، سواء في ذلك هبوط النفس وصعودها ، ومع النفـوس كل شيء آخـر . ودليل ذلك اتفاق النفوس مع نظام الكون ، فهي ليست في فعلها منعزلة عن غيرها ، وانما تتحدد في هبوطها وتتفق مع الحـركة الدائرية للعـالم . وترتسم أحوالها وحيواتها ومشيئاتها في علامات تظهر في الأشـكال التي تكونها الكواكب .وتتجمع كلها ليصدر عنها لحن نغمي واحد . وما كان الأمر ليكون كذلك لو لم يكن العالم يسير وفقاً للمعقولات ، ولو لم تكن تطرأ عليه أحوال تناظر مقادير فترات النفوس ، ومراتبها وحيواتها في مختلف أنواع المسارات التي تتبعها ، سواء في العالم المعقول ، وفي السماء ، وفي توجهها نحو هذا العالم الأدنى .

أما العقل فيظل كله في العالم الأعلى على الدوام ، ولا يحـدث له قط أن يخرج عن مجاله الخاص . ولكن على الرغم من أنه يظل بأكمله مستقراً في العالم المعقول ، فانه يبعث بتأثيره الى الأشياء الدنيوية ، بتوسط النفس . ولما كانت النفس مجاورة له ، فانها تتشـكل تبعاً للصـورة التي تتلقاها منه ، وتنتقل تلك الصورة الى الأشـياء الأدنى منها ، اما على نحو ثابت ، أو على نحو متغير تبعاً للزمان ، في مسار متغير ولكنه منتظم .

والنفس لا تهبط دائمـاً بنفس المقـــدار ، بل يزيد هبـوطها تارة وينقص تارة أخرى حتى بالنسبة الى النوع الواحد من الكائنات الحية . فكل منهـا تهبط الى بدن فطر قادراً على تلقيها وملائماً لطبيعتها الباطنة ، وهي تنتقل الى البـدن الذي تحمل له أكبر قدر من التشـابه ، فتدخل

نفس بدن انســان ، وأخرى جسم حيوان ، وتختلف كل منهمـا عن الأخرى •

١٣ ـ فالضرورة المحتومة والعدالة تتمثل اذن فى مبدأ طبيعى يأمر كل نفس بأن تتوجه ، تبعاً لمرتبتها نحو الصـورة المتولدة ، التى شـكلت تبعاً لمشيئتها الخاصـة وتركيبهـا البـاطن • وكل النفوس من هذا النوع توجد بقرب الشىء الذى يتجه ميلها الطبيعى اليه • فهى ليست فى حاجة الى كائن يرسلها ويدفعها فى اللحظة المنشودة حتى تدخل جسماً معيناً ، بل ان هـذه اللحظة اذا ما حانت ، هبطت النفس اليه تلقـائياً ، ودخلت حيث ينبغى عليها أن تدخل• وتلك اللحظة تختلف من نفس الى أخرى• ولكنهـا اذا ما حانت ، هبطت النفس الى الجسـم المـلائم لهـا ، وكأنهـا تستجيب لدعوة داع ، حتى ليظن أن قدرة سحرية قد حركتها وجذبتها بقوة لا تقاوم • وعلى هذا النحو ذاته تتم فى كل حيوان سيطرة النفس ، فهى تتحرك فى اللحظة المنشـودة وتولد كل جـزء ، وتدفع اللحية أو القـرون ، وتنمى ميـولا جديدة ، أو تسبب ذبولا لم يكن موجوداً من قبل • فنفس الشجرة تدبرها ، وكل حادث فى حياتها يقع فى وقت حدد من قبل •

فمجىء النفس اذن ليس أمراً اختيارياً ، كما أنها لم ترد قسراً ، أو أن ارادتها على الأقل لم تكن مختارة ، وانما تتحرك نحو الجسم دون تفكير ، كما يقفز المرء بالسـليقة ، أو كما يندفع دون روية الى الرغبـة فى الزواج ، والى اتيان أعمال مجيدة فى بعض الأحيان • وفى هذه الحالة يكون ذلك المصير محتوماً على هذا الكائن بحيث يفرض عليه الآن مصير معين ، وفى وقت آخر مصير غيره •

بل ان للعقل الذى هو سابق على الكون ، مصيره بدوره ، وهو أن يظل بكليته فى العالم المعقول ويبعث بنوره الى عالمنا هذا • وكل شـعاع ينبعث منه يخضع لقانون كلى • وهذا القـانون الكلى كامن فى كل من

الأفراد ، وهو لا يستمد القوة على تنفيذه الا من الأفراد • وقد وهب للأفـراد ليستخدمه كل منهم ويحمله في ذاته • فاذا ما حـان الوقت ، جاءت ارادته بفضـل النفوس الفـردية التى تمتلكها فى ذاتهـا • فتلك النفوس ذاتها هى التى تنفذ القانون ، لأنها تحمله فى ذاتها • وقد توافرت لها القدرة على ذلك ، لأن هذا القانون الذى غرز فيها ، يثقل عليها ـ على نحو ما ـ ويبعث فيها الرغبـة الدافعـة فى أن تذهب حيث قدر لهـا أن تذهب •

١٤ ـ وهكذا يتلقى عالمنا ـ الذى يضـاء بعدد كبير من الأنوار ، ويزدان بكل هذه النفـوس ـ يتلقى عطايا كثيرة من الآلهة المعقولة ومن بقية العقول التى تهبه نفوساً • وأغلب الظن أن هذا هو النحو الذى ينبغى أن نفسر به أسطورة بروميثيوس ، الذى صاغ شكل زوجتـه ، ووهبها غيره من الآلهة حليا ، ومنحتها افروديت وآلهـة البـذل عطايا ، وقدمت اليها كل منها هبة ، وأسموها « بندورا » ، لأنها تتلقى هدايا duron ولأن الكل pantes قد سـاهموا فى البذل لهـا • وهكذا قدمت كل الآلهة هدية الى ذلك الكائن الذى صاغه بروميثيوس ، ممثل العنـايـة • فهلا يدل رفض بروميثيوس لهذه الهدايا على أن ايثار الحياة العقلية خير وأبقى ؟ على أن خالق بندورا ذاته مقيـد ، مما يدل على أنه مرتبط بما خلقه على نحو ما • ولكن هذا الارتباط خارجى ، وتخلص هرقل له يمثل القدرة التى احتفظ بهـا بروميثيوس لانقـاذ نفسه من قيوده • وأياً ما كان رأينا فى هذه الأسطورة ، فان هذا التفسير يوضح هبة الله للنفوس التى ترد الى هذا العالم ، وهو يتفق فى هذا مع رأينا [1] •

١٥ ـ واذن فالنفوس حين تتجه الى خارج العالم المعقول ، تهبط أولاً الى السماء وتتخذ فيها جسـماً • وفى عبـورها للسـماء تقترب من

---

(١) يلاحظ ان تفسير افلوطين لاسطورة بروميثيوس وبندورا متحرر الى حد كبير (انظر الملحق الخاص بالاساطير عند أفلوطين) •

الأجسام الأرضية اقترابأ يتفاوت تبعاً لمقدار ابتعادها (عن العالم المعقول). فبعضها ينتقل من السماء الى أجسام سفلى ، وبعضها الآخر ينتقل من جسم أسفل الى آخر ، لأنه أضعف من أن يعلو على الأرض، بل ينجذب دائماً نحو الأرض بثقله ، وبما ران عليه من نسيان •

أما الاختلاف بين النفوس فمرده اما الى اختلاف الأبدان التى تحل فيها تلك النفوس ، أو الى ظروف حياة النفوس ، أو النظم التى تخضع لها ، أو لاختلاف الطبائع الكامنة فيها ، أو لكل هذه المؤثرات أو بعضها، فبعض النفوس يظل يخضع طيلة حياته للحتمية السائدة فى هذا العالم ، وبعضها الآخر يخضع تارة للحتمية ، وتارة لذاته [1] : فهو يستسلم لكل ما يتحتم عليه الخضوع له من مصير ، ولكن اذا تعلق الأمر بأفعاله الخاصة ، فان له القدرة على أن يتحكم فى نفسه بنفسه • فهناك ناموس آخر تخضع له النفوس ، بجانب القدر المحتوم ، هو الناموس الذى ينتظم كل الموجودات ، وتخضع له كل الخضوع • وقوام هذا الناموس هو المبادىء البذرية [2] ، الصادرة عن العالم المعقول ، والتى هى علل كل الكائنات ، وعلل حركات النفوس وقوانينها ، فهذا الناموس مطابق اذن للعالم المعقول الذى يستمد منه مبادئه • وهو ينتظم كل ما يصدر عن ذلك العالم ويربطه بأصله ، ويكفل عدم فناء كل ما يمكنه أن يحتفظ بذاته مطابقاً لأنموذجه العقلى ، ويدفع بقية الأشياء الى حيث تسمح طبيعتها بالتوجه • وهو الذى يؤدى الى أن تتخذ كل نفس عند هبوطها موضعاً خاصاً •

١٦ ــ فعلينا اذن أن نرد الجزاءات العادلة التى توقع على الأشرار الى ذلك النظام الذى يرتب كل شىء كما ينبغى • ولكن ما القول فى تلك

---

(١) افرد «بربيه» فى ترجمته نوعا ثالثا من النفوس يبدأ فى هذا الوضع . ولكن الاصح ان يعد ذلك مجرد شرح للنوع السابق ، اى النوع الذى يخضع تارة للحتمية وتارة لذاته . والسياق يثبت هذا بوضوح •

(١) انظر معنى هذا المصطلح فى الملحق الاول من الدراسة .

الشرور التى تلحق بالأخيار من الناس ، مخالفة كل عدالة ، كالعقاب والفقر والمرض ؟ ان هذه الشرور التى ترتبط بمجرى الأشياء ، والتى لها علاماتها الخاصة ، تحدث وفقاً للعقل الكونى • فهل ينبغى اذن أن تعد ناتجة عن خطيئة سابقة ؟ كلا ، فلا يجوز لنا أن نقول ان تلك الحوادث تتبع أسباباً طبيعية ، وأنها متضمنة فى الحوادث السابقة ، وانما هي عوارض مصاحبة لها فحسب ، كما يحدث مثلا اذا تداعى بيت ، فيهلك من كان تحته ، كائناً من كان ، أو اذا سار شيئان ، أو حتى شىء واحد ، فى حركة منتظمة ، فهشماً أو حطماً ما يقابلانه • فمثل هذا الظلم ربما لم يكن ينطوى على أى أذى لمن يقع عليه ، وذلك اذا تأملنا صلته بالارتباط المحكم للموجودات فى هذا الكون • بل ربما لم يكن ظلماً على الاطلاق ، وكان هناك فى الحوادث السابقة ما يبرره •

وعلى أية حال ، فليس لنا أن نعتقد أن ثمت حوادث معينة تخضع وحدها للنظام ، بينما لا يرتبط غيرها بشىء ، بل يسير اعتباطاً • فان كان يلزم أن يحدث كل شىء وفقاً لعلل ونتائج ضرورية وتبعاً لمبدأ واحد ونظام واحد ، فلابد أن نؤمن بأن هذا النظام وذلك الارتباط يمتدان الى كل صغيرة وكبيرة • أجل ، فالظلم الذى يرتكبه الغير هو ظلم بالنسبة الى من ارتكبه • ولا يمكن أن يعفى فاعله من مسئوليته ــ ولكنا اذا تأملناه من خلال النظام الكونى العام ، لما وجدناه ظلماً بالنسبة الى الكون ، ولا حتى بالنسبة الى من وقع عليه ، بل لرأيناه حادثاً ضرورياً • ولو كان من وقع عليه الظلم خيراً ، لانتهى الظلم عنده الى نتيجة طيبة • فليس لنا أن نعتقد أن هذا النظام الكونى ليس الهياً ولا عادلاً ، وانما هو يعطى كل امرىء ما يصلح له بقدر دقيق • غير أننا نجهل الأسباب ، فتظهر أمام جهلنا فرص التحامل على ذلك النظام •

١٧ ــ وفى وسعنا أن نبرهن على أن النفس حين تخرج من المجال العقلى ترد أولا الى السماء ، بالبرهان التالى : اذا كانت السماء خير ما فى

المجال المحسوس ، فانها متاخمة لآخر الموجودات العقلية • فالموجودات السماوية اذن هى أول ما يتلقى حيـاة العـالم المعقـول ، نظراً لازدياد قدرتها على المشاركة فيه • أما الأشياء الأرضـية فهى آخـرها • ونظراً لطبيعتها وبعدها عن الوجود اللامادى ، كانت أقل مشاركة فى النفس •

واذن فكل النفوس تنير السـماء وتضفى عليها خير ما فيها ، أعنى أشعتها الأولى • أما بقية الأشياء فتنيرها الأشعة التى تلى ذلك • ثم تهبط بعض النفوس الى أسفل لتنير المناطق السفلى، ولكن هذا التوغل فى الهبوط ليس خيراً لها •

فلنتصور اذن مركزاً تشع منه دائرة مضيئة تحيط به • وحول هذه الدائرة دائرة أخـرى منيرة مثلها بنور تابع عن النـور الأول • وخارج هاتين الدائرتين دائرة ثالثة ليست منيرة ، وانما تفتقر الى نور خاص بها ، وتستمد النور من مصدر خارج عنها • ولنتصـور هذه الدائرة الأخيرة كأنها عجلة دائرة ، أو على الأصح كرة تتلقى نورها من الدائرة الثانية التى تمسها ، والتى لا تنيرها الا بقدر ما تتلقى هى ذاتها من هذا النور • وبهذا يظل النور الأعظم ساكناً مع اضاءته للأشـياء • ومنه تأتى بالطبيعة شعلة تنفذ الى الأشياء • وتشع الأنوار الجزئية مثله ، فيظل بعضها ساكناً أما البعض الآخر فيجتذبه الانعكاس الباهر على صفحة الأشياء التى يثيرها • وفضلا عن ذلك ، فان الأشياء المنارة تتطلب كل عنـايتها • وكما ينتبـه الملاح بكل حواسه الى سـفينته حين تتقاذفها العواصف ، وينصرف عن ذاته حتى ينسى أنه مهدد بأن تجرفه العاصفة ، كذلك تهبط النفوس الى أسفل مما ينبغى ، وتغيب عن أنظارها مصالحها الخاصة ، فتحـد فى داخل جسم ، وتقيد بأغلال سحرية ، وتستحوذ عليها رعايتها لطبيعة الجسم •

ولو كان لكل كائن حى جسم تام كامل ، لا يجد الألم اليه منفذاً ، لما ظلت النفس التى نقول انها حالة فى بدن ـ نقول لما ظلت تلك النفس حاضرة فيه ، بل لوهبته الحياة وهى لا تزال بأسرها فى المجالات العليا •

١٨ — فهل تستخدم النفس الاستدلال قبل أن تهبط الى الجسم وبعد أن تفارقه ؟ إن النفس تستخدم الاستدلال فى مقرها الحالى ، اذا لم يهدها القين ، وزحمتها المشاغل ، وعلى الأخص اذا انتابها ضعف : اذ أن الحاجة الى الاستدلال انما تنشأ عن افتقار العقل الى الاكتفاء بذاته . وهكذا يتدخل الاستدلال فى الصناعات اذا وجد الصانع نفسه حائراً ، أما اذا لم تكن هناك صعوبة ، لسارت الصناعة تلقائياً على خير وجه .

— ولكن اذا لم تكن النفوس تستخدم الاستدلال فى العالم المعقول، فكيف تكون نفوساً عاقلة ؟

— فى وسعنا أن نجيب بأن لديها القدرة على المضى فى بحث عقلى اذا أتيحت لها الفرصة . وفى هذه الحالة يكون من الضرورى ، ان شئنا أن نسلم بذلك ، أن نستخدم كلمة « الاستدلال » فى غير المعنى الذى استخدمناها به . فاذا كنا نعنى بالاستدلال ميلا باطناً يستمد دائماً من العقل ، وفعلا ثابتاً على الدوام ، هو أشبه بانعكاس للعقل ، فلا بد عندئذ من القول ان النفس تستخدم الاستدلال ، حتى وهى فى العالم المعقول.

أما عن اللغة ، فليس لنا أيضاً أن نعتقد بأن النفوس تستخدمها طيلة وجودها فى العالم المعقول ، أو طالما أن لها أجساماً فى السماء . فكل الحاجات أو الصعاب التى تدفعنا فى عالمنا هذا الى تبادل الحديث ، لا توجد فى العالم المعقول قط . وليس للنفوس ، التى تمارس كل أفعالها على نحو منتظم ، ووفقاً للطبيعة ، أوامر ولا نصائح توجهها ، بل هى تعرف بعضها البعض بشعورها الواعى فحسب . بل ان العين فى عالمنا هذا كثيراً ما تعرف ما لا تنطق به الأفواه . أما فى العالم الأعلى فكل سم خالص ، وكل جسم أشبه بعين ، فلا شىء خفى أو خادع ، بل ى كل شىء ويعرف دون حاجة الى الكلام .

أما عن الجن والنفوس التى تتخذ لها أجساماً هوائية ، فليس من

الممتنع أن نسلم بأنها تستخدم الكلام ، اذ أنها لا تعدو أن تكون كائنات حية .

١٩ ـ فهل « المنقسم واللامنقسم » في نفس الموضع من النفس ، وكأنهما ممتزجان ؟ أم أن اللامنقسم ينتمي الى النفس على نحو يختلف عن انتماء المنقسم اليها ، وتربطه بها صلة تختلف عن صلة الأخير بها ، بحيث يجيء المنقسم تالياً للامنقسم ؟ وهل يكونان جزئين مختلفين من النفس ، بالمعنى الذي نقول فيه ان الجزء العاقل يختلف عن الجزء غير العاقل ؟ في وسعنا أن نعلم ذلك حين ندرك المعنى الذي نستخدم فيه كلاً من هذين اللفظين . فقد تكلم أفلاطون عن « اللامنقسم » دون أن يزيد حرفاً ، ولكنه لم يتكلم عن « المنقسم » وحده ، بل عن « الماهية التي تغدو منقسمة في الأجسام » لا الماهية التي أصبحت منقسمة تماماً . فعلينا اذن أن نرى أي نفس تحتاج اليها الطبيعة البدنية لتحيا ، وأي شيء في النفس يجب أن يظل حاضراً في كل موضع من مجموع الجسم . فملكة الاحساس ، ما دامت تؤدي فعلها كاملة وفي كل موضع من الجسم ، فمعنى ذلك أنها تغدو منقسمة ، وما دامت في كل موضع ، ففي وسعنا أن نقول ان ذلك راجع الى أنها في حالة انقسام . ومع ذلك فما دامت تنبث كاملة في كل موضع ، فليس في وسعنا أن نطلق القول بأنها توجد منقسمة ، وانما نستطيع أن نقول انها « تغدو منقسمة في الأجسام » فحسب . فان قال معترض ان مثل هذا الانقسام يتمثل في حاسة اللمس وحدها ، دون بقية الحواس ، كان علينا أن نجيب بأن هذا الانقسام يوجد أيضاً في بقية الحواس . فما دام الجسم هو الذي يساهم في هذه الاحساسات فلا بد أن تنقسم بدورها ، وان كان انقسامها في بقية الحواس أقل منه في حاسة اللمس . وبالمثل تنقسم القوة النازية والقوة المنمية على نفس النحو . واذا كان مركز القوة الشهوية في الكبد ، والمشاعر النبيلة في القلب ، فان نفس الرأي ينطبق على هذه القوى . ولكن ربما لم يكن الجسم يتلقى هذه الملكات في ذلك الخليط المادي ، فهو يتلقاها ولا شك

على نحو آخر ، وهى تستمد من أحد الأشياء التى تلقاها من قبل (من النفس). أما عن التفكير والتعقل فهذا لا ينقلان الى الجسم ، وممارستهما لا تتم بتوسط عضو مادى ، وانما يكون الجسم عقبة ان شئنا أن نقحمه فى أبحاث الفكر .

واذن فاللامنقسم فى النفس متميز عن المنقسم ، ولا يؤدى امتزاجهما الى تكوين كائن واحد ، بل يكونان كلاً ينطوى على جزئين متميزين ، يظل كل منهما خالصاً منفصلاً عن الآخر فى عمله .

ومع ذلك فاذا تلقى الجزء الذى يغدو منقسماً فى الأجسام صفة عدم القابلية للانقسام من القوة العليا ، لأمكن نفس الموجود أن يغدو لا منقسماً ومنقسماً فى نفس الآن ، وكأن امتزاجاً قد تم بينه وبين القوة العليا التى امتدت حتى وصلت اليه .

٢٠ ـ فهل توجد قوى النفس ، وكل ما نسميه « أجزاء » للنفس فى محل ؟ أم أن من الممكن أن يقال ان بعضها ليس فى محل والبعض الآخر فى محل ؟ أم أنها جميعاً ليست فى محل ؟ ذلك ما يجدر بنا معرفته . فنحن اذا لم نحدد لكل من أجزاء النفس محلاً ، ولم نجعلها فى الداخل ولا فى الخارج ، لكان معنى ذلك أننا نترك الجسم بلا نفس ، وعندئذ نتساءل كيف يمكن أن تحدث عمليات النفس التى تتم بواسطة أعضاء جسمية . وان لم نقل بوجود محل الا لأجزاء معينة من النفس لبدا أننا لن نجعل لتلك التى لا نعطيها محلاً موضعاً فينا ، ولنتج عن ذلك أن نفسنا ليست بأكملها فينا .

وعلينا أن نقول ، بوجه عام ، انه لا أجزاء النفس ولا النفس كلها توجد فى الأبدان وكأنها فى محل . فالواقع أن المحل حاو ، وهو يحوى البدن . والبدن يكون حيث يوجد كل من أجزائه ، ولا يمكن أن يوجد بكامله فى نقطة ما من محله . أما النفس فليست بدناً ، بل هى حاوية أكثر منها محتواة .

كما أن النفس ليست فى البدن وكأنها فى اناء • فلو كان البدن يحتوى النفس كأنه اناء أو محل لها ، لظل البدن بلا نفس ، ما لم تكن النفس منطوية على ذاتها فيه ، فتحيه بأن تنتشر فيه تدريجياً • ولو كان الأمر كذلك ، لكان كل ما يتلقاه الاناء مفقوداً بالنسبة الى النفس •

وفضلاً عن ذلك ، فالمحل بمعناه الصحيح شيء لا مادى وليس جسماً ، فما حاجته الى النفس ؟ ثم انه لو كان ذلك صحيحاً ، لكانت أطراف البدن وحدها ، لا البدن ذاته ، هى التى تمس النفس • والحق أن هناك أسباباً أخرى عديدة تحول دون القول ان النفس فى البدن كأنها فى محل • فلو صح ذلك ، لحمل محلها معها ، ولكنا بازاء شيء يحمل محله • كما أننا لو نظرنا الى المحل على أنه المسافة أو البعد الفاصل ، لأصبح القول بأن النفس فى البدن كأنها فى محل أكثر استحالة : اذ أن البعد الفاصل فارغ بالضرورة ، أما البدن فليس فارغاً — ولا شك أن ما يوجد فيه البدن هو الفراغ ، بحيث أن البدن هو الذى يوجد فى الفراغ •

وبجانب ذلك ، فالنفس ليست فى البدن وكأنها فى مادة حاملة لها • اذ أن ما هو فى مادة حاملة هو حال من أحوال تلك المادة ، كاللون والشكل مثلا ، بينما النفس ذات وجود مستقل •

وهى ليست فى البدن كجزء من كل ، اذ أن النفس ليست جزءا من البدن قط • ولو قيل انها جزء من الكل الحى ، لظلت نفس الصعوبة قائمة • فعلى أى نحو توجد فى الكل ؟ انها ليست فيه كما يكون النبيذ فى القنينة قط ، ولا كما تكون القنينة أو أى شيء آخر فى ذاته •

كما أنها ليست فى البدن ككل أجزائه ، اذ أن من الممتنع أن نقول ان النفس كل أجزاؤه هى البدن •

وهي ليست فيه كصورة في هيولى ، اذ أن الصورة التى فى هيولى لا تفارقها قط ، وهى لاحقة للهيولى التى توجد من قبلها [1] • ثم ان النفس هى التي تضفى الصورة على الهيولى ، فليست هى الصورة اذن• وان قيل انها ليست صورة حالة في الهيولى ، بل صورة مفارقة ، لاستحال علينا أن ندرك كيف تأخذ مثل هذه الصورة المفارقة طريقها الى البدن•

فبأى معنى اذن يقول الجميع ان النفس فى البدن ؟ ذلك لأن النفس لا ترى، أما البدن فانا نراه ، وندرك حين نراه يتحرك ويحس أنه حى ، وعندئذ نقول ان له نفساً • والنتيجة الطبيعية لذلك هى أن نقول ان النفس توجد فى البدن ذاته • ولو كانت النفس منظورة محسوسة ، ولو كنا نراها وقد تخللتها الحياة في كل أجزائها ، وانتشرت حتى أطراف البدن ــ لو كانت كذلك لما قلنا عندئذ انها فى البدن ، بل لقلنا ان البدن عرضى في أساسى ، ومحتوى فى حاو ، وسيال متغير فيما هو ثابت دائم •

٢١ ــ وقد يوجه الينا امرؤ الأسئلة التى سنذكرها ، دون أن يؤكد هو ذاته شيئاً ، فماذا عسى أن يكون جوابنا عنه ؟ انه قد يسأل : على أى نحو تحل النفس فى البدن ؟ وهل توجد كلها فيه على نفس النحو أم أن كلاً من أجزائها يوجد فيه على نحو مختلف ؟ الحق أن أى نحو من أنحاء حضور الشيء فى شيء آخر ، وهى الأنحاء التى بحثناها ، لا يصلح للتعبير عن الصلة بين النفس والبدن • ولكن قد يقال ان النفس فى البدن كربان فى سفينة • والمقارنة صالحة فى وصف مفارقة النفس للبدن ، ولكنها لا توضح طريقة الاتحاد التى هى موضوع بحثنا• فالنفس توجد فى البدن عرضاً ، ولكن كيف توجد فيه كأنها ربان ؟ ان الربان لا يوجد فى كل السفينة ، كما توجد النفس فى البدن كله •

---

(1) يلاحظ هنا أن أسبقية الصورة على الهيولى هو تفسير خاطىء لفكرة أرسطو، اذا كان يقصد به الاسبقية الزمنية ، لان الصورة لاتنفصل من الهيولى قط • والمقصود بالطبع هو الاسبقية المنطقية ، اى الاسبقية فى الرتبة فحسب •

فهل ينبغى علينا القول ان النفس توجد فى البـدن وجـود الصنعة فى الآلة ، كصناعة القيادة فى الدفة مثلاً ، اذا تصـورنا هذه الدفة حية ، وان كانت لها صناعة باطنة تهبها اندفاعها ؟ ان الفـارق لكبير ، ما دامت الصناعة تظل خارجة عن الأداة • ومع ذلك فلنتصور النفس على مثـال ربان تتخلل نفسه دفته • ولتكن حاضرة فى البدن حضور الربان فى آلته الطبيعية ، وبهذا تحركه كلما شاءت وكيفما شاءت • فهل تقـدمنا بذلك نحو الحل ؟ كلا ، فلا زلنا لا نعـرف كنه الحضـور فى الأداة • ورغم أن طريقة الاتحاد هذه مختلفة عن سابقاتها ، فما زلنا نبغى كشف الحقيقة ، أو نريد أن نزداد منها اقتراباً •

٢٢ ــ فهل ينبغى القول ان النفس حاضرة فى البدن حضور النار فى الهواء ؟ ان النار ، وان كانت حاضرة فى الهـواء ، فهى ليست حالة فيه ؛ هى تتخلله فى كل موضع ، ولكنها لا تمتزج به • فالنار تظل ساكنة والهواء سار • وحين يغادر الهـواء المنطقة التى يضيئها النـور ، يتركها دون أن تحتفظ منه بشىء ، بحيث يكون الأحرى بنا أن نقول ان الهواء فى النور ، من أن نقول ان النور فى الهواء • ومن هنا كان أفلاطون على حق حين آثر أن يضع جسم العالم فى نفسه ، لا نفسه فى جسمه ، وحين قال ان فى النفس جزءا يحتوى جسماً وجـزءا لا يحتوى أى جسم • اذ أن من الواضح أن فى النفس قوى لا يحتاج اليها البـدن من أجـل حياته • وهذا ما يجب أن يقال بالمثل عن بقية النفوس • فعلينا أن نقول ان البدن لاتتمثل فيه من القوى سوى ما هو ضرورى له فحسب • وهذه القوى حاضرة فيه دون أن تتخذ منه أو من أجـزائه مقـراً • فالقـوة الحاسة مثلا حاضرة فى كل الأجزاء التى تحس ، ويختلف العضو الذى تحل فيه كل قوة باختلاف الوظائف التى تؤديها • وهاك ما أعنيه :

٢٣ ــ ان كل جزء من بدن تحييه وتنيره نفس ، يشارك فى تلك النفس على نحو مختلف • فالنفس تهب كل عضو قدرة مطابقة للوظيفة

التى يستطيع أداءها • وهكذا تؤدى ملكة الابصار فعلها عن طريق العين ، وملكة السمع عن طريق الأذن ، والذوق فى اللسان ، واللمس فى البدن كله • ولكن لما كانت أداة الحس هى الأعصاب الأولى ، التى تهب الكائن الحى الاندفاع الحركى أيضاً ، والتى تحل فيها قوة النفس هذه ، ولما كانت نقطة بداية الأعصاب هى المخ ، فقد عد المخ مبدأ للاحساس والاندفاع ، بل ولحياة الكائن العضوى بأسره • ذلك بأن القائلين بهذا الرأى كانوا يسلمون بأنه حيثما تكون نقطة بداية الأعضاء ، تكون القوة التى تسيرها • ولكن كان الأحرى بهم أن يقولوا ان تلك نقطة بداية فعل هذه القوة : اذ أن قوة الصانع المدرب على ادارة آلة معينة انما ترتكز بالضرورة فى نقطة بداية حركة تلك الآلة • بل الأصح ألا نقول قوة الصانع ، اذ أن القوة فى كل مكان من الآلة ، وانما نقول : فعل تلك القوة ، الذى يتخذ نقطة بدايته مع نقطة بداية الآلة •

على أن قوة الاحساس والنزوع ، اللتين توجدان فى النفس ، وأعنى بهما القدرة على الاحساس وعلى التخيل ، هاتان الملكتان يعلو عليهما العقل ، اذ أن الجزء الأدنى من العقل قريب من الأجزاء العليا لتلك القوى • ومن هنا وضع القدماء هذه القوة فى أعلى موضع من الكائن الحى ، أى فى الرأس ، وليس فى المخ تماماً ، وانما فى ذلك الجزء الحساس الذى يوجد الحس بفضله فى المخ • فينبغى اذن أن تنسب القوتان الأوليان الى الجسم ، والى أقدر أجزاء الجسم على تقبل فعلهما • ولكن العقل ، الذى لا يتصل بالجسم قط ، لا بد مع ذلك أن يكون على صلة بهاتين القوتين ، اللتين هما صورة للنفس • وفضلا عن ذلك ، فان فى وسع هاتين القوتين تلقى مؤثرات من العقل • فالقوة الحاسة تتضمن الادراك (أو الحكم) • والخيال قوة شبه عقلية ، والنزوع والشوق يخضعان للخيال وللعقل • واذن فالقوة العاقلة ليست فى الرأس من الوجهة المكانية ، وانما هى فيه لأن القوى التى فى الرأس تشارك فيها — وقد ذكرنا بأى معنى تكون ملكة الاحساس فى المخ •

أما عن القوة النباتية ، وقوة النمو والتغذى ، فتلك لا تغيب عن أى جزء من أجزاء الجسم • ولكن لما كان الدم فى الشرايين ، ولما كانت نقطة بداية الشرايين والدم هى الكبد ، فقد جعل مركز هذه القوى فى الكبد ذاته • وفيه أيضاً مقر القوة الشهوية ، اذ أن ما يولد ويطعم وينمى يجب أن يكون هو مركز الشهوة •

وأخيراً ، فلما كان الدم حين يصبح أرق وألطف وأنشط وأنقى ، يغدو أداة ملائمة للقوة الغضبية ، فان القلب ، الذى هو مصدر افراز هذا الدم ، هو المركز الملائم لغليان الغضب •

٢٤ — فأين تذهب النفس بعد أن تفارق البدن ؟ انها لا يمكن أن تظل فى عالمنا هذا ، حيث لا يوجد شىء يتلقاها ، فليس فى وسعها أن تمكث فى شىء لم يفطر على الاحتفاظ بها • وعلى ذلك فالنفس تفارق البدن — ولو لم يكن الأمر كذلك ، لكانت تنقل معها من الجسم شيئاً يجتذبها اليه ، ولكانت تلك حماقة منها ، اذ أنها لو احتفظت بمثل هذا الجسم الغريب عنها ، لظلت داخله ، ولتغلغلت به فى المجال الذى يوجد فيه ذلك العنصر وينتمى اليه بطبيعته • ولما كان ثمت محال عديدة ، فلا بد أن يتباين المحل الذى توجد فيه النفس تبعا لميولها الباطنة ، ووفقاً للعدالة التى تسود الموجودات • فما من أحد يفلت من العقوبة التى ينبغى عليه تحملها نتيجة لسلوك جائر • وقضاء الله لا يرد ، وهو ينطوى فى ذاته على القدرة التى تمكنه من تحقيق ما قضى به • وهكذا يحمل الآثم ، دون أن يشعر ، الى حيث ينبغى أن ينال عقوبته ، فيظل مدفوعاً بحركة مضطربة ، ويهيم فى كل مكان ، حتى ينتهى به الأمر — بعد تجواله الدائم ، وبعد أن تعييه المقاومة اليائسة — الى أن يهبط فى المكان الذى أعد له ، ويستسلم طوعاً لمصير لا سلطان له عليه • ويحدد القانون الالهى مدى العقاب وزمنه ، فاذا ما انتهى العقاب ، أمكنه أن يترك مكان الجزاء ، تبعاً لما يقضى به الانسجام الذى يسود كل الأشياء •

ولكن ينبغى أن يكون للكائن جسم حتى يحس بالعقاب الجسمى ، أما النفوس الخالصة ، التى لا تجتذبها الأجسام ، فلا يمكن أن تكون نفوس جسم معين، وما دامت لا توجد فى أى مكان من الجسم، وما دامت قد خلصت من كل جسم ، فان موضعها حيث يكون الجوهر ، والوجود ، والألوهية • فهى فى الله ، مع الجوهر والوجود • فاذا سألت أين ؟ فابحث أين تكون هذه الموجودات ، ولكن لا تبحث عنها بأعينك ، كما تبحث عن الأجسام •

٢٥ ــ ولننتقل الآن الى الذاكرة • فهل تظل النفوس تتذكر بعد أن تغادر العالم الأرضى ؟ أم أن بعض النفوس فقط هى التى تتذكر ؟ وفى هذه الحالة الأخيرة ، هل تتذكر النفس كل شىء ، أم أشياء معينة فحسب؟ وأخيراً فهل تدوم تلك الذاكرة الى الأبد ، أم تختفى بعد أن تفارق النفس البدن بوقت معين ؟ علينا ، ان شئنا أن نقوم بهذا البحث كما ينبغى، أن نعرف أولاً ما يتذكر فينا ــ ولست أعنى أن نعرف كنه الذاكرة ، بل فى أى مبدأ تكون : اذ أن تعريف الذاكرة قد ذكر فى مواضع أخرى ، بل لقد أسهبنا الكلام عنه فى مواضع عديدة • فعلينا الآن أن نعرف بمزيد من الدقة طبيعة الشىء الذى يتذكر •

ان كان التذكر تذكر شىء مستفاد ، كمعرفة أو انطباع ، فمن المحال أن يتمثل فى موجودات لا تتغير ولا تتأثر بالزمان• واذن فليس لنا أن ننسب الذاكرة الى الله ، ولا الى الموجود والعقل الذى لا ينطوى على زمان ، وانما على أزل • فتلك الموجودات لا تعرف ما هو قبل وما هو بعد ، بل تظل دائما كما هى ، فى هويتها ، دون أن تتعرض لأدنى تغير• اذ كيف يكون لموجود فى هوية مع ذاته ، مماثل لذاته على الدوام ، ذاكرة ؟ ان مثل هذا الموجود لا تطرأ عليه ــ فى لحظة ــ حالة تختلف عن تلك التى كان عليها من قبل ، ولا يحفظ فى ذهنه تلك الحالة الأولى •

وأفكاره لا تتعاقب بحيث يتذكر فى حالة أو فى فكرة تالية ، الحالة أو الفكرة السابقة .

ــ ومع ذلك ، فما الذى يمنع من أن يعرف هذا الموجود تغيرات بقية الموجودات ، كفترات العالم مثلاً ، دون أن يطرأ عليه هو ذاته تغير ؟

ــ ذلك لأنه ان كان يتابع تغيرات الموجودات المتباينة ، لكان معنى ذلك أنه يفكر بادىء الأمر فى شىء ، وبعد ذلك فى شىء آخر ، بحيث يأتى فعل التذكر من تفكيره فى أشياء مختلفة . أما عن أفكاره التى لديه عن ذاته ، فلا يجب القول انه يتذكرها . اذ أنها لا ترد اليه على نحو يكون عليه معه أن يحتفظ بها حتى لا تتسرب من ذهنه ، فلو صح ذلك لكان عليه أن يخشى أن تغيب عن ذهنه ماهيته ذاتها .

كذلك لا يجب أن تستعمل كلمة « التذكر » مع النفس بالمعنى الذى يقال فيه انها تتذكر أفكاراً تملكها بفطرتها . فعندما تكون النفس فى عالمنا الأرضى تكون تلك الأفكار فى متناول يدها ، وان لم تكن النفس تعرف ذلك معرفة حاضرة ، وخاصة حين ورودها الى الجسم . فان عرفت النفس هذه الأفكار معرفة حاضرة ، فان القدماء يطلقون على هذه الحالة اسم الاستعادة والتعرف. على أن هذا نوع من التذكر يختلف تماماً عن النوع الذى نحن بصدده ، ولا شأن للزمان بالذاكرة بهذا المعنى [1] .

---

(1) فى هذه الفقرة ينقد أفلوطين نظرية التذكر عند أفلاطون ، وان لم يكن قد ذكر اسمه ، بل تكلم عن «القدماء» . فهو لايقول مع أفلاطون بتذكر أفكار سابقة ، بل يقول بوجود أفكار فطرية هى التى يبدو ــ حين تستدعى فى هذا العالم ــ انها تتذكر . ولكن الواقع أن الذاكرة لاتنطبق على هذا النوع من الاستعادة . والمقصود هنا بكلمة «المعرفة الحاضرة » أن تستدعى النفس هذه الافكار وتظهرها بحيث تدركها ماثلة أمامها ، وهو أمر لايحدث فى هذا العالم كثيرا ، لاختلاط النفس بجسم ، فان حدث كان الاصح أن يسمى استعادة .

ولكن ربما كنا نخوض هذه الموضوعات مستهينين بها أكثر من اللازم ، دون أن نبحثها بحثاً كافياً • فقد يتساءل المرء : أتنتمي الاستعادة والتذكر الى النفس في ذاتها ، أم الى نفس أقل استنارة ، أو حتى الى مركب من النفس والبدن (أي الكائن الحي) ؟ وبأي الشروط ، وفي أية لحظة ، ترد الذاكرة الى تلك النفس ــ ان كانت هي التي تتذكر ، أو الى ذلك الكائن الحي ــ ان كان هو الذي يتذكر ؟ علينا اذن أن نستعيد هذه المسألة منذ البداية • ففي أي مكونات طبيعتنا تكون الذاكرة ؟ ان كانت النفس ، فأي ملكاتها أو أجزائها هو الذي يتذكر ؟ وان كانت في الكائن الحي بأسره ــ والبعض يظن أنه هو أيضاً الذي يحس ــ فعلى أي نحو يتذكر ؟ وبم يجب أن نعرف الكائن الحي المركب ؟ وأخيراً ، فهل ما يقوم بالأفعال الحسية والعقلية فيه شيء واحد ، أم أن هناك ملكة لكل ؟

٢٦ ــ ان كان هناك عنصران يتضافران في الاحساسات ، لوجب أن يكون فعل الاحساس ذا طبيعة مزدوجة ، ولذا قيل عن الاحساس انه مشترك بين النفس والبدن • فهو أشبه بفعل الاختراق أو الغزل [1] : حيث تمثل النفس في احساسها الصانع ، والبدن الأداة • والبدن يتقبل الفعل ويطيعه ، أما النفس فتتلقى الأثر الذي حصل في البدن أو بتوسطه ، أو هي تصدر حكمها تبعاً لتأثر البدن • واذن فالاحساس من شأن النفس والبدن سوياً بحق .

ولكن هذا لا يستتبع بالضرورة القول ان الذاكرة تنتمي الى المركب من البدن والنفس : اذ أن النفس قد تلقت من قبل ذلك الأثر الذي قد تحفظه الذاكرة وقد تنساه • وربما تصور امرؤ أن فعل التذكر متوقف بدوره على المركب بحجة أن تكويننا البدني هو الذي يتحكم في

---

(١) تشبيه لاشتراك النفس والجسم في عملية الاحساس بعملية اخرى يشترك فيها عنصران هما الصانع والاداة ،كعملية غزل الخيوط واختراقها . ويلاحظ أن فعل الصانع غالب على فعل الاداة في هذا المثل كغلبة قوة النفس على الجسم في الاحساس .

قوة تذكرنا أو ضعفه • والرد على ذلك هو أنه ، سواء أكان البدن عائقاً لفعل التذكر أم لم يكن ، فلن يقلل ذلك من انتماء هذا الفعل الى النفس في شيء •

وفضلاً عن ذلك ، فكيف تقبل القول ان المركب ، لا النفس وحدها ، يتذكر المعارف التي تحصل في العلوم ؟

والآن ، فان قيل ان الكائن الحي مزدوج بمعنى أنه شيء يختلف عن العنصرين اللذين يركب منهما ، فمن المحال أولاً أن نقول ان الكائن ليس بدناً ، ولا نفساً ، فالكائن الحي يتكون دون أن تتغير مكوناته ، ودون أن تمتزج بعضها ببعض الى حد لا تعود معه النفس موجودة في الكائن الحي الا بالقوة • ثم أنه حتى لو كان الأمر كذلك ، لظل التذكر منتمياً الى النفس • فحلاوة الخليط من النبيذ والعسل ، آتية من العسل وحده •

وقد يرد معترض بقوله : صحيح أن الذكريات تنتمي الى النفس ، غير أن وجودها في الجسم وامتلاءها بالأدران واحتشادها بالصفات هو الذي يمكنها من أن تطبع في ذاتها علامات الأشياء المحسوسة ، فهي تتلقاها وتمنعها من التسرب بفضل بقائها في الجسم •

والرد على ذلك أن تلك العلامات أولاً ليست بذات أحجام • فهي لا تشبه « علامات أختام أو انطباعاً على مادة مقاومة ، أو تشكيلاً » ، لأنه لا توجد كذلك ضربة [1] ولا سطح مغطى بالشمع • والحقيقة أن هذا الأثر الذي يحدث في النفس هو نوع من التعقل ، حتى اذا كان متعلقاً بأشياء محسوسة •

وفضلاً عن ذلك ، فأين يمكن أن يكون الانطباع على جسم ، عندما يفكر المرء ؟ وما حاجتنا الى أن نقرن الفكر بالبدن أو بصفة جسمية؟

(١) اى ضربة الخاتم على الشمع ، والنقد هنا ينصب على فكرة الانطباع الرواقية.

ثم ان النفس تتذكر بالضرورة حركاتها الخاصة ، ومن أمثلتها تلك الرغبات التى استشعرتها دون أن تشبعها • وفى مثل هذه الحالة لا يمكن أن يكون الشيء المرغوب فيه قد قرب من البدن : فكيف اذن يشهد البدن ما لم يصل اليه ؟ وكيف تستخدم النفس البدن فى تذكر ما لم يعرفه ذلك البدن قط ؟ الحق أنه ان كان ينبغى أن تكون للنفس حقيقة وطبيعة وفاعلية خاصة بها ، فعلينا أن نقول ان الانطباعات التى تمر بالبدن تنتهى الى النفس ، وأن الانطباعات تنتمى الى النفس خاصة • فان كان الأمر كذلك فينبغى أن تكون للنفس ، بجانب الرغبة ، ذكرى هذه الرغبة ، وذكرى اشباعها أو عدم اشباعها ، ما دامت ليست من الأشياء الدائمة التغير • ولو لم تكن للنفس هذه الصفة ، لاستحال أن نضفى عليها الحس الباطن ولا الوعى ولا جمع الانطباعات ، ولا أى تعقل لما تستشعره • فان لم تكن لها واحدة من هذه الصفات ، فلن تنالها عندما توجد فى البدن • وصحيح أن للنفس أوجه نشاط معينة يحتم أداؤها وجود أعضاء ، ولكنها عندما تصل الى البدن تحمل معها القوى التى تتوقف عليها أوجه النشاط هذه ، بل تحمل معها كذلك قوى النشاط الخاص بها وحدها • ومن جهة أخرى فالبدن عقبة فى التذكر • وانا لنلمس ما يحدث للمرء من نسيان عند ما يحتسى مشروبات معينة ، بينما يعود التذكر غالباً اذا ما طهر الجسم منها • وما دامت النفس تتذكر حين تكون وحدها ، فان طبيعة البدن المتغيرة السيالة لا بد أن تكون علة النسيان ، لا التذكر ، وعلى هذا النحو يمكننا تفسير فكرة نهر « ليثه Lethe »[1] ، فذلك التذكر اذن صفة تنتمى الى النفس بحق •

٢٧ — ولكن الى أى نفس ينتمى التذكر ؟ أينتمى الى تلك النفس المسماة بالنفس الالهية ، التى هى أساس وجودنا ، أم الى النفس الأخرى

(١) نهر فى الاساطير اليونانية موضعه فى العالم الادنى ، كانت الاشباح تشرب ماءه لتنسى . والمقصود هنا من القول ان النهر وسيلة النسيان ، أن ماهو سيال متغير — كالبدن مثلا — هو علة للنسيان •

التى تأتينا من الكون ؟ ان لكل من هاتين ذكريات ، منها ما هى خاصة بها ، ومنها ما هى مشتركة بين الاثنتين • فاذا ما اتحدت هاتان النفسان ، كانت لهما كل الذكريات معاً ، واذا تفرقتا ، غلبت كل منهما فى انفرادها ذكرياتها الخاصة ، وان ظلت بعض الوقت تحتفظ بعض الوقت بذكريات الأخرى • ذلك على الأقل هو معنى ظل هرقل [1] فى العالم الأدنى • ومن رأيى أننا يجب أن نفهم من ذلك أن هذا الظل يتذكر كل الأفعال التى قام بها فى حياته ، لأن تلك الحياة تنتمى اليه خاصة • أما بقية النفوس ، التى كانت مزدوجة ، فلم يكن أمامها شىء ترويه سوى حوادث هذه الحياة الأرضية ، اذ أنها فى ازدواجها لا تعرف سوى هذه الحوادث، وتلك التى تقضى بها العدالة •

ولكن (هومير) لم يذكر لنا ما كان يمكن أن يرويه هرقل ذاته ، منفصلاً عن ظله • فماذا تقول اذن تلك النفس الالهية ، حين تتحرر تماماً ؟ ان هذه النفس ، طالما هى متأثرة بجاذبية عالمنا الأرضى ، لا تروى سوى كل ما فعله أو انفعل به انسان • فاذا ما تقدم الزمن عادت اليها فى ساعة الموت ذكريات الحيوات السابقة ، وان كانت تهمل بعض هذه الذكريات احتقاراً لشأنها • وبازدياد تحررها من البدن تستعيد ذكريات كانت قد نسيتها فى حياتها الحاضرة • فاذا ما فارقت هذا العالم ، ثم عادت الى جسم جديد ، أمكنها أن تروى حوادث الحياة الخارجة عن البدن ، وحوادث الحياة التى غادرتها ، مع الحوادث العديدة فى الحيوات السابقة ، وان كانت تنسى ، بمضى الزمن ، كثيراً من الحوادث التى مرت بها •

ولكن ماذا تتذكر النفس حين تتم عزلتها ؟ علينا ان شئنا أن نعلم ذلك أن نبحث أولاً عن الملكة التى تتم بها الذاكرة فى النفس •

---

(١) ظل هرقل يرمز الى الجانب الانسانى من حياته • أنظر التعليق على الفصل ٣٢ من هذا المقال •

٢٨ ـ فهل يتم التذكر فينا بواسطة القوة التى نستخدمها فى الاحساس وفى التعلم ، أم أننا نتذكر ما نرغب فيه بواسطة ملكة الرغبة ، ونتذكر ما يثير الغضب بالجزء الغضبى ؟ ان هذا الرأى يقال بحجة أن من المستحيل وجود قوة تجرب أو تعانى شيئاً معيناً ، وقوة أخرى تتذكر هذه التجربة • فالرغبة فى الشىء الذى مارسه المرء تستيقظ حينما ترى الذاكرة ذلك الشىء مرة أخرى ، اذ لم لا تعود الرغبة الى الظهور ، أو لا تعود نفس هذه الرغبة ، حين يكون ذلك الذى يتمثل أمامنا شيئاً آخر ؟ (١) وما الذى يمنع من أن تنسب الى الرغبة الاحساس بموضوعاتها الخاصة ، وأن نعزو الرغبة الى ملكة الاحساس ، فنطلق الأسماء المختلفة على الملكات تبعاً للعنصر الذى يغلب عليها فى وقت معين فحسب ؟

الواقع أن الاحساس يختلف اختلافاً كبيراً من ملكة الى أخرى • فالرغبة ليست هى التى ترى ، وانما العين • وبداية يقظة الرغبة فى الحواس ، عن طريق تأثير ينتقل بالتجاور التدريجى ، بحيث تتقبل الرغبة ، دون وعى منها ، تأثير الاحساس ، من غير أن تعرف كنهه • وهكذا الحال فى الغضب : فالابصار يرى الظلم ، ويثور الغضب ، مثلما يرى الراعى ذئباً بين قطيعه ، فيهب كلبه ، دون أن يرى الذئب ، لمجرد أنه قد اشتم رائحته أو سمع صوته (٢) •

وعلى ذلك فالرغبة التى تمارس تحتفظ بأثر للحادث الذى وقع ، لا على صورة ذكرى ، وانما على صورة نزوع وتأثر سلبى • أما الملكة التى وعت هذه التجربة واحتفظت بذكرى ما حدث فهى ملكة أخرى•

---

(١) يرمى أفلوطين من هذه الفقرة الى عرض راى القائلين بعدم التفرقة بين الرغبة والذاكرة ، بحيث تكون هى التى تتذكر موضوعاتها الخاصة ، فتكون الملكتان واحدة وان اختلفت المسميات . وهذا هو الرأى الذى يأخذ أفلوطين على عاتقه أن يفنده فى بقية الفصل .

(٢) فى هذا التشبيه يوضح أفلوطين أن الغضب الذى هو قوة عمياء لايمكن أن تكون قد أدركت سبب الظلم ، يحتاج أولا الى الاحساس ، لانه هو ذاته لايحس ، وبالتالى تحتاج ملكة الرغبة كلها الى الاحساس . وهو يشبه الغضب فى هذا المثال بالكلب ، لان الكلب يثور دون أن يكون قد فهم من الامر شيئا .

ودليل ذلك أن الذاكرة كثيراً ما تغيب عنها رغبات الجزء المشتهى من النفس ، ولو كانت الذاكرة فى ذلك الجزء لما نسيت هذه الرغبات •

٢٩ ـ فهل تنسب الذاكرة الى ملكة الاحساس ؟ وهل نقول ان الذاكرة وملكة الاحساس قوة واحدة ؟ ان كانت لظل هرقل ذكريات مثل هرقل ذاته ، كما قلنا ، فمعنى ذلك أنه كانت هناك ملكتان للاحساس ـ وفضلا عن ذلك فان كانت الملكة التى تتذكر غير الملكة التى تحس ، لكانت هناك أيضاً ذاكرتان ـ ثم ان الذاكرة لو كانت هى الاحساس ، لوجب أن يكون هناك احساس بالأفكار العلمية ، ما دامت تتذكر ، أو لوجب عندئذ أن تربط ملكة أخرى بهذه وبتلك • فهل نقول اذن بملكة مشتركة للادراك على أنها حد أعم ، وتنسب اليها ذاكرة للمحسوسات والمعقولات ؟ ان هذا القول لا يكون له معنى الا اذا كنا ندرك الأشياء المحسوسة والمعقولة بملكة واحدة • ولكن اذا كانت تلك القوة منقسمة قسمين ، لظلت هناك ذاكرتان أيضاً • واذا عزونا هاتين الذاكرتين الى كل من النفسين ، لكان معنى ذلك وجود أربعة ذاكرات •

ولكن هل من اللازم ، على الاطلاق ، أن تتذكر الأشياء المحسوسة بنفس الملكة التى تحسها بها ، وأن يأتى الاحساس وتذكره من نفس الملكة ؟ وهل من الضرورى أن تكون الملكة التى تفكر بها هى نفس الملكة التى تتذكر بها هذا التفكير ؟ الواقع أن من يحسنون التفكير ليسوا هم خير من يحسنون التذكر • والاحساسات قد تتساوى دون أن تذكر على نحو متساو • وقد يكون لبعض الناس احساسات دقيقة بينما تكون لغيرهم ذاكرة جيدة دون أن يدق احساسهم •

ومن جهة أخرى ، فان كان لا بد أن تتميز الذاكرة عن ملكة الاحساس ، فمن الضرورى أن تكون الذاكرة قد أحست الأشياء التى ستتذكرها فيما بعد ، ما دامت الذاكرة تتعلق بأشياء قدمها الاحساس من قبل • والواقع أنه لا شىء يمنع من أن يكون للذاكرة موضوع محس

هو الصورة أو الخيال ، وأن تنتمي الذاكرة وحفظها الى الخيـال ، وبهذا ينتهي الحس الى خيال ، بحيث أنه اذا لم يعد للأول وجود لظل موضوع الرؤية في الثاني • واذن فلو ظلت الصورة قائمة في غياب الشيء ، لكان في هذا ذاكرة ، مهما قصر الوقت الذي تدومه • فان دامت وقتاً بسيطاً ، كانت الذاكرة قصـيرة ، وان ظلت وقتـاً أطول ، زادت الذاكرة شـدة لازدياد قوة التخيل التصويري • واذا كان تغير الصورة عسيراً ، كان التذكر راسخاً • واذن فتذكر المحسوسات ينتمي الى الخيال •

أما عن الفروق بين الذكريات ، فمردها الى الفرق الكامن في هذه الملكات ، أو الى المران ، أو الى بعض الميول الجسـمية التي تبعث فيهـا التغير أو الاضطراب بمقادير متفاوتة • على أننا سنعود الى هذه المسـألة في موضع آخر •

٣٠ ــ ولكن ، ما القول في تذكر المعاني العقلية ؟ هل لهذه المعاني صدرة بدورها ؟ ان كان كل فكر تصاحبه صورة، فان دوام تلك الصورة، التي هي أشبه بظل للمعنى ، يفسر تذكر الشيء المعلوم ، وان لم يكن ، فعلينا أن نلتمس حلا آخر • الواقع أن ما يتلقاه الخيال ربما لم يكن الا الصيغة اللفظية المصاحبة للفكر : اذ أن الفكر لا ينقسم ، وهو لا يكون أمامنا طالما أنه لا يعبر عنه تعبيراً خارجياً ، أي طالما ظل باطناً • أما اللغة فتعكس الفـكر كالمرآة ، وذلك حين تهـذبه وتنقله من حالة الفكر الى حالة الصورة • وهكذا يدرك الفكر ويثبت ويتذكر • أما النفس فيتجه ميلها دائماً الى التعقل ، وهي لا تدركه الا اذا توافرت لها الشروط التي أشرنا اليها : اذ أن تفكير المرء شيء ، وادراكه لتفكيره شيء آخـر [1] • انا نفكر دائماً ، ولكنا لا ندرك دائماً أننا نفكر ، لأن الذات التي تتلقى الأفكار تتلقى كذلك الاحساسات ، كلا بدوره •

٣١ ــ ولو كانت الذاكرة تنتمي الى الخيال ، لكان ثمت خيالان ،

---

(١) في هذا الموضع مايشهد بتنبه أفلوطين لفكرة «الوعي» التي تمثل تقدما كبيرا في آرائه النفسية بالنسبة الى بقية مفكري اليونانية .

ما دامت لكل من النفسين ذاكرة خاصة بها • ومن الممكن أن يكون الأمر كذلك ان كانت النفسان منفصلتين • ولكن كيف يوجد خيـالان فينا ، حيث تتحد النفسان فى كائن واحـد ؟ وفى أى هـذين الخيالين يقـوم التـذكر ؟ ان كان فيهما معاً ، لكانت لكل شيء صـورة مزدوجـة ـ اذ لا يجب القول ان تخيل النفس العليـا لا يتعلق الا بالمعقولات ، وتخيل النفس الأخرى لا يتعلق الا بالمحسوسات ، والا لكنا مركبين من كائنين حين لا تجمع بينهما أدنى صلة ـ واذن فلو كانت الذاكرة فى الخيالين ، ففيم تختلف الصورتان ؟ وكيف لا ندرك هذا الفارق ؟

الجواب أنه اما أن تتفق الصورة مع الأخرى ، وعندئذ فلما كان الخيالان غير منفصلين ، وانما يسود خيال النفس العليا الخيال الآخر ، فان الصورة الناتجة تكون واحدة ، والثـانية تصحبها كظل أو كشـعاع خافت هو امتداد لنور ساطع ، أو تكون الصـورتان فى صراع وتنافر ، وتظهر الثانية بذاتها ـ ولكنا حينئذ لا ندرك أنها فى النفس الأخـرى ، لأننا بوجه عام ، لا ندرك ثنائية نفوسنا ، وبهذا لا يكونان فى النهاية الا واحدة ، وتكون الثانية مطية للأخرى • فاحدى هاتين النفسين ترى كل شيء ، واذا فارقت البـدن احتفظت بذكريات معينـة ، ولكنها تتخلى عن الذكريات المرتبطة بالنفس الأخرى ، مثلها فى ذلك مثل المرء حين يترك رفقاء سوء من أجل رفقاء أخيار ، فلا يحفظ للأولين الا ذكرى باهتة ، بينما تعلق ذكريات الآخرين بنفسه على الدوام •

٣٢ ـ فكيف يتم للمرء تذكر أصدقائه وأطفاله وزوجته ؟ وكيف يتذكر وطنه ، وكل ما يمكن أن يذكره بالعقل رجل صالح ؟ ان النفس السفلى لتتذكر ذلك ذكرى يشوبها الانفعال ، ولكن فى وسع الانسـان أن يتذكر دون أن يستشعر انفعالاً • ولا شك أن المرء يستشعر انفعالات فى بادىء الأمر ، والنفس العليا ذاتها تستشـعر أنبل هذه الانفعالات ، لأن لها بالنفس السفلى صلة معينـة ، ولكن الأجـدر أن ترغب النفس السفلى فى أن تسلك كالنفس العليا وتتذكر مثلهـا ، وخاصـة اذا كانت

بدورها نفساً صالحة : اذ أن المرء يشرف بالعلم الذى يتلقاه من كائن أعلى • أما النفس العليا فيتعين عليها أن تنسى طواعية ما يأتيها من النفس الدنيا • فان كانت نفساً صالحة ، ففى وسعها أن تكبح جماح النفس ذات الطبيعة الدنيا • وكلما شقت النفس طريقها نحو المعقول ، ازدادت لأمور هذا العالم الأدنى نسياناً ، ما لم تكن حياتها بأسرها — حتى على الأرض — زاخرة بذكريات الأمور الطيبة وحدها • اذ أن من الخير للمرء فى عالمنا هذا ذاته ، أن ينصرف عن مشاغل الناس ، وبالتالى فعليه ضرورة أن ينصرف عن ذكريات هذه المشاغل • ومن هنا كان لنا بهذا المعنى أن نقول بحق ان النفس الخيرة ناسية • فهى تفر من الأشياء التى تتصف بالكثرة ، وترد الكثير الى الواحد ، وتدع غير المحدد • وهى لا تصحب معها مجموع الذكريات الأرضية ، بل هى خفيفة منفردة بذاتها • بل انها فى حياتها الحالية ، حينما تود التفكير والوصول الى المعقول ، تتخلى من أجل ذلك عن كل شىء آخر ، ولا يصاحبها فى العالم المعقول من ذكريات عالمنا الا قدر ضئيل ، وتزداد هذه الذكريات قليلاً عندما تكون فى السماء وحدها • وهكذا يستطيع هرقل [1] فى العالم الأدنى أن يتحدث عن شجاعته ، ولكنه سيراها شيئاً ضئيلاً بحق ، اذا ما انتقل الى منطقة أكثر قداسة ، ووصل الى العالم المعقول ، فعندئذ ، حين تتوافر له قوة أعظم من الهرقلية ، تتبدى فى معاركه التى لا تقوم الا بين حكماء ،

---

(1) فى اساطير هومير يرمز هرقل الى البطولة فى هذا العالم . فهو قد مارس كل ضروب البطولة فى العالم ، وله فيه اثنا عشر فعلا خارقا . ومع ذلك فكل هذه الافعال لاتكاد تساوى شيئا عندما ينتقل الى عالم أعلى • فافلوطين يرمى هنا الى التحدث عن الحكمة العملية وكيف أنها لاتكفى — مع سموها — للصعود بالانسان الى المرتبة العليا، اذ أنها لاتنتمى الى النفس المفارقة ، بل الى المركب . فالحكم العملى مثل ظل هركول الذى وضعه هومير فى العالم الادنى ، وان كان هرقل ذاته بين الآلهة : اى أن هرقل يستحق أن يصعد تماما الى الاولمب مقر الآلهة ، ولكن لما كانت فضيلته عملية ، لا نظرية، فانه لايصعد تماما ، بل يظل شىء منه فى العالم الادنى • ولذا كان الحكيم يحتفظ ببعض ذكريات الافعال التى قام بها على الارض ، رغم أنه ينسى التافه والضار منها . أما من كانت حكمته نظرية خالصة ، فانه يتخلص من كل ذاكرة . وهذه ماتثبته الفصول الاولى فى المقال القادم .

المقال الرابع

فى الإشكالات المتعلقة بالنفس (ب)

١ ــ فماذا عساه يقول ؟ [1] وأى الذكريات تعيها نفس وصلت الى العالم المعقول ، بقرب الجوهر ؟ انها عندئذ تتأمل المعقولات ، التى هى موضوع نشاطها ، والتى توجد النفس بينها . ولو لم تكن تتأملها لما كانت من ضمنها قط . وهى لا تذكر من حوادث هذه الأرض شيئاً ، فلا تذكر مثلاً أنها كانت منصرفة الى الفلسفة ، وأنها كانت من قبل ، خلال وجودها فى العالم الأرضى ، تتأمل المعقولات ، ولا يتضمن فكرها الحالى تذكرها أنها قد فكرت من قبل . ولا جدال فى أنها بعد أن تكف عن التفكير ــ ان أمكن أن يحدث هذا ــ قد يكون فى وسعها أن تقول : لقد فكرت ــ غير أن هذا ينطوى على افتراض أنها متغيرة . فان كانت تتأمل المعقولات تأملاً خالصاً ، فلن يكون فى وسعها الاحتفاظ بذكرى الحوادث التى مرت بها فى عالمنا الأرضى . وفضلاً عن ذلك ، فان كان كل فكر ــ كما يبدو بوضوح ــ لا زمانياً ، ما دامت المعقولات فى الأزل لا فى الزمان ، فمن المحال أن تكون للنفس فى ذلك العالم أدنى ذاكرة ، لا بالأشياء الأرضية فحسب ، بل بأى شىء آخر . فكل ماهية حاضرة لديها هناك ، وليس عليها أن تمر بالماهيات متعاقبة وتنتقل من الواحدة الى الأخرى .

عجباً ! ألا يوجد فى المعقولات انقسام من الجنس الى الأنواع ، وانتقال عكسى من الحد الأدنى الى الحد الكلى والأعلى ؟ وان صح أن العقل الأعلى لا يسير على هذا النحو ، ما دام كله فعالاً فى نفس الوقت ،

---

(١) يلاحظ أن هذا السؤال تكملة للجملة الاخيرة فى المقال السابق .

فلم لا تمر النفس بها حين توجد فى المعقولات على هذا النحو ؟

ــ والجواب أنه حتى فى هذه الحالة ، فلا شىء يمنع من أن تدرك بالعيان كل المعقولات دفعة واحدة .

ــ فهل هذا العيان مماثل لادراك شىء واحد دفعة واحدة ؟

ــ كلا ، انه كادراك كثرة من الأفكار عن أشياء تكون لها وحدة واحـــدة . فالنفس تدرك أمامهـا منظراً متنـوعاً يتصف فكرها بازائه بالكثرة ، وتنشأ عنه أفكار عديدة فى وقت واحد ، كاحســاسات العينين والأنف وبقية الأعضاء فى ادراك الوجه .

ــ وماذا يحدث حين تقسم النفس جنساً وتعدده الى أنواع ؟

ــ ان التقسيم قد وضع من قبل فى العقل . والنفس تستخدم هذا التقسيم التام نقطة ارتكاز للتقسيم الذى تقوم به . ثم ان السابق واللاحق فى التصورات لا صلة لهما بالزمان ، ولا ينتج عن ذلك أن يكون التفكير فى الســـابق قبل التفكير اللاحق . فثمت أسـبقية ولاحقية فى صـلة الترتيب ، مثلما أن الجذور وأعلى الفروع فى النبـات لا تعـرف سـابقاً ولا لاحقاً الا فى صلة الترتيب ، وذلك بالنسبة الى من يرى النبات كله دفعة واحدة .

ــ ولكن ، ان كانت النفس تدرك أولاً واحداً ، وتعرف بعد ذلك أنواعاً عديدة له ، ثم كل أنواعه ، فكيف تفسر ادراكها الجنس أولاً ، والأنواع بعد ذلك ؟

ــ ذلك بأن قوة الجنس واحدة مثلما هى كثيرة ، حين تكون فى شىء آخر . وكل الحدود التى يتضمنها هذا الجنس تنـاظر أفكاراً مختلفة . وأفعال (أى أنواع) هذه القوة (أى الجنس) لا ترد الى فعل واحد ، بل تظل كلها موجودة أبداً بقـوة الجنس الدائمـة ، وتظهر فى أشـياء متباينة . اذ أن الوجود المعقول لا يعود واحداً ، بل يسـتطيع أن يقبل فى ذاته كثرة لم تكن موجودة فى الكائن الفرد السابق .

٢ ــ فلنسلم بذلك • ولكن كيف يتذكر المرء ذاته (حين يكون في العالم المعقول) ؟ ان المرء لا يتذكر ذاته قط • فهو لا يذكر أنه ، أي سقراط مثلاً ، هو الذي يتأمل ، ولا يعلم ان كان عقلاً أو نفساً • ولينظر المرء في حالات التأمل هذه ، في عالمنا الأرضي ذاته ، حيث لا ينعكس الفكر على نفسه قط ، وخاصة اذا كان مستغرقاً في تأمله كل الاستغراق • فنحن عندئذ نمتلك أنفسنا ، ولكن نشاطنا بأسره يكون موجهاً نحو الشيء الذي نتأمله ، فنصبح نحن ذاتنا هذا الشيء ، ونهب أنفسنا له كأننا مادة طيعة [1] ، ونتخذ لأنفسنا صورة تبعاً لما نراه ، ولا نعود نحن أنفسنا الا بالقوة •

ــ عجباً ! ألا يكون للموجود القائم في المعقول وجود بالفعل الا حين لا يفكر في شيء ؟!

ــ كان يمكن أن يكون ذلك صحيحاً ، لو كان كالمكان الخالي من كل شيء • ولكنه ما دام هو ذاته كل شيء فانه حين يفكر في ذاته ، يفكر في نفس الوقت في كل شيء • فكل الأشياء توجد متضمنة في عيانه وتصوره الفعلي لنفسه • وفي ادراكه العياني للكل ، توجد ذاته متضمنة •

ــ ولكنه ان كان يمضي على هذا النحو ، فان أفكاره تتغير ، بينما كان رأينا من قبل عكس ذلك •

ــ ان العقل وحده هو الذي يظل في هوية مع ذاته • ولكن النفس ، وموضعها في أطراف العالم المعقول ، يمكنها أن تتغير ، ما دام في وسعها دائماً أن تزداد فيه توغلاً • فعندما يسير شيء ليحتل له موقعاً بقرب نقطة ثابتة ، فلا بد أن يكون موقعه بالنسبة الى هذه النقطة قد تغير ، وألا يظل على ثباته دائماً • أو على الأصح ، ليس انتقال النفس من

---

(١) تفسير هذه الفقرة هو ان كمال كل درجة من درجات الوجود هو ان تجعل من نفسها مادة للدرجة التي تعلو عليها • فكمال النفس هو ان تكون مادة ممهدة للعقل ، متهيئة لتلقي الصور منه •

المعقولات الى ذاتها ، ومن ذاتها الى بقية المعقولات ، تغيراً حقيقياً . اذ أن الأنا هو كل شيء ، وليس الأنا وموضوعة الا واحداً .

ـ وكل هذا لا يغير شيئاً من القول ان للنفس ، حين توجد فى العالم المعقول ، سلسلة من التأثرات المختلفة بالنسبة الى ذاتها والى بقية الأشياء الموجودة فيها .

ـ كلا ، فاذا كانت تعيش فى العالم المعقول وحده ، فانها بدورها تظل ثابتة ، شأنها شأن موضوعاتها . بل انها لا بد أن تنتهى ، فى هذا العالم الأرضى بدوره ، الى الاتحاد مع العقل ، اذا ما تحولت نحوه . فاذا ما توجهت اليه على هذا النحو ، لم تعد هناك واسطة بين العقل وبينها، بل تتجه نحو العقل ، ثم ترتبط به ، وأخيراً تصل الى حالة من الوحدة الأبدية ، فلا يعود الاثنان الا واحداً . وفى هذه الحالة ، لا يمكن أن يطرأ عليها تغير : فلها بالفكر علاقة ثابتة ، ولها فى نفس الوقت شعور بذاتها ، لأنها لا تعود هى والمعقول الا شيئاً واحداً .

٣ ـ ولكن النفس تغادر العالم المعقول ولا تظل متمسكة بوحدتها ، بل تحب ذاتها لذاتها ، وتشتاق الى أن تتميز عن العقل ، فتتجه الى خارجه . وحينئذ ، على ما يبدو ، يكون تذكرها لذاتها . فاذا تذكرت المعقولات منعتها هذه الذكرى من الهبوط سفلاً . واذا تذكرت الأشياء الأرضية ، دفعتها هذه الذكرى الى أسفل ، أما اذا تذكرت الأشياء السماوية ، فان هذه الذكرى تبقيها فى السماء . ففى كل هذه الحالات تكون النفس وتصبح عين الشيء الذى تتذكره . والتذكر اما أن يكون تذكراً لفكرة أو خيال . على أن التخيل عند النفس ليس امتلاكاً لموضوعه ، بل هو ابصار له وتأثر به . وهكذا يكون للخيال حين يدرك المحسوسات نفس امتدادها . ذلك لأن امتلاك النفس لكل الأشياء عندئذ ليس أولياً ، وبهذا لا تصبح هى كل الأشياء بالضبط . فهى وسط

بين المحسوس والمعقول ، وفى هذا الواقع تتجه نحو أحدهما كما تتجه نحو الآخر .

٤ ـ فحين تكون النفس فى العالم المعقول ، ترى الخير بتوسط العقل : اذ أن الخير ليس محتجباً الى الحد الذى لا يصل معه اليها ، ما دام لا يوجد جسم يحول بينها وبينه ، وحتى لو حال الجسم بينها وبين الخير، فسيصل الخير مع ذلك من المرتبة الأولى الى الموجودات ذوات المرتبة الثالثة (أى النفوس ذوات الأجسام) . أما اذا انصرفت النفس كلية الى الأشياء الدنيا ، فعندئذ فقط تمتلك ما تريده طبقاً لما فيها من ذكريات وأخيلة .

لذا لم يكن التذكر خير ما يوجد ، حتى لو كان تذكر خير الأشياء .

وعلينا أن نفهم أن التذكر لا يتم حين يدرك المرء حالياً أنه يتذكر فحسب ، بل يكون أيضاً فى اتجاهات النفس التى تتابع الانطباعات أو المعلومات السابقة . وقد يحدث أن تكون للنفس اتجاهات كهذه دون أن تشعر بذلك ، على أن هذه تكون أقوى كثيراً ان عرفتها النفس . فحين تدرك النفس أن لها ميلاً معيناً ، تكون هى ولا شك مختلفة عن هذا الميل . أما اذا جهلت أن لها ذلك الميل ، لتعرضت لأن تغدو هى ذاتها ما تملكه ، وتلك الميول التى تجهلها النفس هى بخاصة تلك التى تؤدى بها الى الهبوط .

وحين تغادر النفس العالم المعقول تحمل منه ذكريات .

ـ واذن فقد كانت لها ذكريات على نحو ما ، حين كانت فيه .

ـ أجل ، كانت لها بالقوة ، غير أن النشاط العقلى كان يحجبها ، ولم تكن تلك الذكريات كعلامات صادرة عنها قط ـ وهى نظرية لها نتائج ممتنعة ـ بل كقوة ينبغى فيما بعد أن تنتقل الى الفعل. فاذا ما كفت

النفس عن المضى فى العالم المعقـول ، فانها ترى من جـديد ما كانت قد رأته قبل أن تدخل ذلك العالم •

٥ ـ ولكن أقوة التذكر هذه هى التى تنقل المعقولات الى الفعل ؟

ـ كلا ، اننا لا نعرف المعقولات بالذاكرة الا حين لا نعرفها بالعيان• وعند ما نتوصل الى مشاهدتها فى ذاتهـا ، فانما يكون ذلك بالملكة التى كنا نستخدمها فى عالمنا هذا لرؤيتها • فتلك الملكة تتيقظ فى نفس الوقت مع الموضوعات التى توقظها • وهى تعاين المعقولات حينما نتحدث عنها• والحق أن المرء لا يستخدم فى كشفها التخمينات ولا الأقيسة التى تستمد مقدماتها من مصدر آخر ، بل ان فى وسعنا ـ كما قلنا ـ أن نتكلم عن المعقولات ، حتى خلال اقامتنا فى عالمنـا هذا ، بفضـل نفس الملكة التى تستخدم فى تاملها فى العالم المعقـول • فاذا أيقظنا هذه الملكة لوجب أن تدرك المعقولات • ففى المعقـولات اذن توقظها ، ونحن فى ذلك أشـبه بأناس ارتقوا الى مرصد عال ، فأصبح فى وسع نظرتهم أن تستوعب أشياء لا يراها من لم يصعدوا معهم •

فمن الواضح اذن ، تبعاً لما قلناه ، أن الذاكرة تبدأ فى النفس خلال اقامتها فى السماء ، حين تترك العالم المعقول • فحين ترد من ذلك العالم الى السماء وتظل فيها ، فليس لنا أن نعجب من أن نراها تتذكر الأشياء فى عالمنا هذا وما قيل فيه ، وتتعرف على نفوس عرفتها من قبل ، طالما أن هذه النفوس قد اكتست بالضرورة أجساماً لها صـور مشـابهة لصورها السابقة • بل ان النفوس حتى لو كانت قد استبدلت بجسمها جسماً ذا صورة فلكية ، لتعرفت عليها من طباعها ومن خلالها الخاصة • وليس هذا بالأمر المستغرب ، فتغير الظروف والأحـوال لا يعنى تغير الطبع • وان كانت النفوس تستخدم اللغة فى التخاطب ، لكانت تلك وسيلة أخرى من وسائل التعرف •

ولكن حين يتم هبوط النفس ، فى السماء ، من العالم المعقول ، فماذا

تكون ذكرياتها ؟ ان ذاكرتها تنشط أيضاً ، وتكون لديها نفس الذكريات (التى للنفوس الباقية فى السماء) ولكن بدرجة أقل . اذ سيكون لهذه بخلاف ذلك أشياء أخرى عديدة تتذكرها ، كما أن المدة الطويلة (التى أقامتها خارج السماء) ستنسيها تماماً أشياء عدة .

ـ وماذا تكون ذكرياتها اذا ما توجهت صوب العالم المحسوس وهبطت هنا الى عالم الكون ؟ [1] .

ـ ليس من الضرورى قط أن تهبط حتى قرار العالم . فما دامت قد تحركت ، ففى وسعها أيضاً أن تقف بعد أن تكون قد توغلت بعض التوغل ، ولا شىء يمنعها من أن تتخلص ثانية من أجسامها قبل أن تصل الى الأطراف الدنيا من عالم الكون .

٦ ـ وقد يقال ان الذاكرة لا تنتمى حقاً الا الى تلك النفوس التى يسرى عليها التغير والاستحالة ، اذ لا تتعلق الذاكرة الا بالحوادث التى انقضت . ولكن ان كانت هناك نفوس تظل على حال واحد ، فأى شىء تتذكر ؟ ذلك هو السؤال الذى يوجه بصدد نفوس النجوم وبقية الموجودات السماوية ، ونفس الشمس أو القمر ، ونفس الكون أخيراً. ويمضى المعترضون الى حد الشك فى وجود ذكريات لزيوس ذاته . وسندرس فى هذا البحث كنه أفكار تلك النفوس واستدلالاتها ، ان وجدت .

ولكن، مادامت هذه النفوس لا تبحث عن شىء أو تضع شيئاً موضع الشك ، اذ لا ينقصها شىء ، وليس عليها أن تتعلم لأنها لم تكن من قبل جاهلة ، فأى الاستدلالات ، وأى الأقيسة ، وأى الأفكار تنسب اليها ؟ انها ليست بحاجة حتى الى أن تتخيل روابط معينة من أجل التحكم فى شئون البشر والأرض ، اذ أنها تبث النظام فى الكون على نحو مخالف لذلك تماماً .

---

(1) الكون هنا بالمعنى الذى يقترن بالفساد ، أى عالم الكون والفساد .

٧ ـ ولكن ، ألا تتذكر تلك النفوس أنها رأت الله قط ؟

ـ كلا ، فهى تراه دواماً . وما دامت تراه ، فليس في وسعها أن تقــول انهــا قد رأته ، اذ لا يكون لذلك الماضى معنى الا اذا كفت عن رؤيته .

ـ ولكن ، ألا تتذكر أنها قد دارت حول الأرض بالأمس وفى العام الماضى ؟ ألا تتذكر أنها كانت تعيش بالأمس ؟ ألا تستعيد فى ذاكرتها كل ماضيها ، منذ كانت تحيا ؟

ـ كلا ، اذ أنها تحيا دواماً ، والديمومة وحــدة لا تتجــزأ . فاذا ميزنا فى حياتها يوماً سابقاً ، كنا أشبه بمن يقســم حــركة الرجل التى تخطو خطوة الى عدة حركات ، وبمن يرى فى الاندفاع الواحد كثرة من الاندفاعات المتميزة المتعاقبة . فحركة السماء ليست بدورها الا حركة واحدة ، ونحن الذين نحصى أياماً عــديدة تميزها بالليالى التى تفصــل بينها . أما هناك ، حيث لا يوجد الا نهار واحــد لا ليــل له ، فلا توجد كثرة متميزة من الأيام ، ولا سنة ماضية .

ـ ولكن ما القول فى المكان الذى تقطعه أجزاء مختلفة ، وما القول فى تغير علامة برج السماء الذى يكون فيه الكوكب ؟ ولم لا يكون فى وسع الكوكب عندئذ أن يقــول « لقد اجتزت هــذا البرج ، وهأنذا فى غيره » ؟ وفضلاً عن ذلك ، فان كانت تلك النفس تعنى بشئون البشر ، فكيف لا ترى التغيرات التى تطرأ عليهم؟ وكيف لا تعلم أن الناس الحاليين لم يعودوا هم السابقين ، وبالتالى أنه كان هناك غيرهم من قبل ؟ وهلا يعنى ذلك أن لها ذاكرة ؟

٨ ـ الرد على ذلك أنه ليس من الضرورى أن يحتفظ المرء بذكرى كل ما رآه . وليس من الضرورى أيضــاً أن يتخيــل المرء كل الظروف العرضية التى تصاحب ادراكاً ما . وأخيراً ، فان عرف المرء بالعقل

شيئاً على نحو أوضح مما يعرفه بالحواس ، لم يكن من الضرورى قط ، في حالة تحقق ذلك الشيء في العالم المحسوس — أن يتخلى المرء عن معرفته العقلية ليكون لنفسه انطباعاً خاصاً بهذا المحسوس الجزئى ، ما لم يكن على المرء أن يتحكم فيه بأن يدبره بالعقل ، اذ أن معرفة الموجودات الجزئية متضمنة في معرفة الكلية •

وسأتحدث عن هذه المسائل الثلاث كل بعد الأخرى •

فليس من الضرورى أولا ، أن تحتفظ ذاكرة المرء بكل ما يراه • فحين لا يكون هناك فارق بين الأشياء ، أو حين لا توجد بالنسبة الى النفس تلك الاحساسات المختلفة التى تثيرها خارج الارادة أشياء مختلفة ، يكون الحس وحده هو الذى يشعر بهذه الفروق ، أما النفس التى لا تهمها تلك الفروق على الاطلاق ، لا من أجل حاجتها ولا من أجل أى عرض آخر ، فلا تتلقاها في داخلها • وحين توجه النفس انتباهها الى أشياء أخرى ، لا تحتفظ بذكرى الانطباعات السابقة قط ، طالما أنها لا تدركها في الوقت الذى توجد فيه •

وثانياً ، فليس من الضرورى أن تكون للمرء صورة كل الظروف العرضية لادراك ما ، أو أن تكون له على الأقل صورة من شأنها أن تختزن • فمثل هذه الانطباعات لا تستتبع وعياً • وذلك ما سيتبينه المرء ان أدرك جيداً معنى هذا المثل : فحين يحدث ، خلال تغييرنا مكاننا ، أو على الأصح خلال عبورنا مكاناً ، أن نقطع على التوالى مناطق من الهواء دون أن نكون قد انتوينا فعل ذلك ، فلن نحتفظ عن هذا الأمر بأدنى ذاكرة ، بل لن نفكر فيه خلال سيرنا • وبالمثل ، فاذا لم يكن هدفنا ، خلال رحلة ، هو أن نجتاز مسافة معلومة ، وانما يكون ما نرمى اليه هو مجرد الانتقال خلال طبقات الهواء ، فلن نهتم بمعرفة المرحلة التى نحن فيها ، وكم من الطريق قطعنا • وأخيراً ، فان لم يكن علينا أن نتحرك خلال وقت محدد ، وانما نتحرك فحسب ، أو أن نقوم بأى فعل آخر

دون أن نربطه بالزمان ، فلن تظل لدينا أية ذكرى بتعاقب الأزمنة. وأنا لنعلم جيداً أنه لو كانت لدينا فكرة شاملة عن فعل ينبغي علينا القيام به ، وكنا على يقين من أن الفعل سيتم تبعاً لتلك الفكرة ، فلن نعير تفصيلات ذلك الفعل أى انتباه . واذا ما كرر المرء نفس الفعل دائماً ، كان تذكر كل تفصيلاته أمراً عقيماً ، ما دام يظل كما هو . والحال كذلك بالنسبة الى النجوم : فهى فى مسارها تتحرك لتتم فعلها الخاص ، لا لتعبر المواضع التى تجتازها . وفعلها الخاص لا شأن له برؤية المواضع التى تمر بها ، أو بعبور هذه المواضع ، فهذا العبور عرضى بالنسبة اليها ، وانما يثبت تفكيرها على أمور أهم منه بكثير. انها لا تحصى أبداً تلك الأمكنة العديدة التى تنتقل فيها ، والتى تظل دائماً كما هى ، ولا تحسب أزمنة عبورها لها ، حتى لو افترضنا أن الانقسام يسرى على تلك الأمكنة والأزمنة . ونتيجة ذلك أنه لا يلزم قط أن تكون لها ذكرى تلك الأمكنة ولا تلك الأزمنة .

ثم ان حياة هذه النفوس دائماً واحدة ، وعن هذه الحياة تنتج حركتها المكانية حول نفس المركز ، بحيث ينتهى الأمر بتلك الحركة ألا تعود محلية ، بل حيوية ، أى أنها هى الحركة الحيوية لكائن حى واحد ، لا يؤثر الا على ذاته ، وساكن بالنسبة الى ما هو خارج عنه ، يتحرك بفعل الحياة الأزلية الكامنة فيه . ولنا أن نقارن حركة النجوم بحركة فرقة راقصة : فهذه الفرقة لو توقفت فى لحظة معينة ، لما تم الرقص الا اذا كان قد أدى من البداية الى النهاية . أما اذا كانت هذه الفرقة ترقص على الدوام ، فان رقصها يتم فى كل لحظة . واذن فليس ثمت لحظة أو موضع يتم فيهما الرقص ، ومن هنا لا تكون للفرقة أية رغبة فى قياس مكان الرقص أو مدته ، وبالتالى لاتتذكر ذلك قط .

وفضلاً عن ذلك ، فالنجوم تحيا حياة سعيدة ، متأملة هذه الحياة بواسطة نفوسها الخاصة. وهى فى ميل نفوسها الى الوحدة، وفى الاشعاع

الذى يصدر عنها لينتشر فى السماء كلها ، تكون أشبه بعود تنشد أوتاره — حين تهتز تعاطفاً — نشيداً منسجماً بطبيعته. هكذا تكون حركة السماء. فاذا كانت لحركة أجزاء السماء صلة بها ، واذا كانت هى ذاتها تنتقل بحركة كلية ، وكانت لكل جزء من أجزائها حركة مختلفة ، ولكن فى نفس الاتجاه ، نتيجة لاختلاف مواقعها ، فذلك أيضاً يؤيد فكرتنا عن حياة كلية دائمة الاطراد .

٩ — ولكن زيوس الذى يدبر الكون ويوجهه ويرشده ، والذى يمتلك على الدوام نفساً علوية وعقلاً علوياً ، والذى يتنبأ بالحوادث ويتحكم فيها حينما تحدث ، ويرتب كل شىء وفقاً لنظام دقيق ، وعلى يديه تتم دورات النجوم ، كما تم منها الكثير من قبل — زيوس هذا كيف لا يتذكر الفترات التى انقضت ومقاديرها ؟ واذا كان لا بد له حتى تستأنف الفترات من جديد ، من أن يصنع ويجمع ويحصى ، فكيف لا تفوق ذاكرته كل ذاكرة أخرى ، ما دام فى صنعته يفوق كل صانع آخر ؟

— أما عن تذكر الفترات الكونية ، ففيه وحدة تتمثل صعوبة كبرى. فما هو عددها ، وهل يعرفه زيوس ؟ لو كان هذا العدد متناهياً ، لكنا ننسب الى الكون بداية فى الزمان . وان كان لا متناهياً ، فمعنى ذلك أن زيوس لا يعلم عدد أفعاله الخاصة . والواقع أنه سيعلم أن فعله كله واحد ، تحييه حياة أزلية واحدة ، وفى هذا المعنى يكون ذلك العدد لا متناهياً ، ويعلم زيوس وحده عمله لا من الخارج ، بل خلال صنعه له ، وبهذا يكون اللامتناهى ، مفهوماً على هذا النحو ، معه على الدوام ، أو بالأحرى مصاحباً له ، ويتأمله زيوس بمعرفة ليست مستفادة قط . ولما كان يدرك لا نهائية حياته الخاصة ، فانه يعلم الفاعلية التى يمارسها على الكون فى وحدتها ، وان كانت تلك الفاعلية (رغم وحدتها) تنتظم كل شىء .

١٠ ـ ان المبدأ المنظم مزدوج • فهو الصانع بمعنى ، وهو نفس الكون بمعنى آخر • واسم زيوس يدل على الصانع وعلى النفس التى تدبر العالم معاً • فاذا تحدثنا عن زيوس بوصفه الصانع ، فعلينا أن نستبعد عنه كل فكرة عن ماض أو مستقبل ، وأن نعزو اليه حياة ثابتة لا زمانية • ولكن السؤال يظل قائماً بالنسبة الى زيوس بوصفه حياة العالم، والمشتمل فى ذاته على المبدأ الموجه للكون : فهلا تقتضى تلك الحياة فى الحساب وفى بحث ما ينبغى عمله ؟ ذلك بأن الكشف وترتيب ما ينبغى عمله هى أمور قد تمت ، وليست أموراً تتم فى لحظة معلومة ، والا لكانت متولدة • ولكن القائم بهما هو النظام ذاته ، وهو فعل نفس معتمدة على حكمة تظل فى المعقول ، وصورتها تنعكس فى النظام الباطن لتلك النفس • وما دامت تلك الحكمة لا تتغير ، فليس على النفس أن تتغير بدورها : اذ ليست هناك لحظة لا تتأمل النفس فيها تلك الحكمة ، ولو كفت عن تأملها ، لانتابها الشك • ذلك بأن النفس واحدة ، وفعلها واحد • والمبدأ الموجه للعالم يسيطر دائماً عليه ولا يسيطر عليه أبداً • فمن أين تأتيه كثرة تبث فيه الفرقة والتردد ؟ ان ذلك المبدأ الواحد الذى يدبر الكون يريد دائماً نفس الشىء ، فلم تتغير ارادته ، وتحار بين جوانب عديدة ؟

ـ ومع ذلك ، فما القول اذا كانت ارادته تغيره ، رغم وحدته الخاصة ؟

ـ انها لا تقع من أجل ذلك فى الشك• فعدم تأكدها من الاتجاهات التى تضفيها على صور الكون العديدة وأجزائه الكثيرة ، لا يرجع أبداً الى تعارض هذه الصور والأجزاء • وهى لا تبدأ بالموجودات الدنيا والجزئية ، وانما بالرئيسية • وهى تنتقل من الأول الى الأخير دون عائق يعترضها فى سيرها • وهى تنظم وتسيطر لأنها تظل كما هى فى أدائها لنفس الفعل • وفضلاً عن ذلك فلو كانت نواياها تتغير ، فمن أين يأتيها هذا التغير ؟ ثم انها اذا ترددت فى استدلالها ، لكان معنى ذلك تساؤلها عما ينبغى عليها عمله ، مما يترتب عليه أن يضعف فعلها كل الضعف •

١١ — ومن الممكن التأثير على مجرى حياة الكائن الحى ، اما بالبدء من الخارج ومن الأجزاء ، أو بالبدء من المبدأ الحيوى الباطن . فالطبيب يبدأ من الخارج ، وينتقل من جزء الى جزء ، ومن هنا كان يتردد ويتدبر طويلاً. أما الطبيعة التى تبدأ من المبدأ (الباطن) فليست فى حاجة الى تفكير طويل . والمبدأ الذى يتحكم فى الكون يدبره لا على مثال الطبيب، بل كما تدبر الطبيعة . ولكنه أبسط منها كثيراً ، من حيث هو منطبق على كل الموجودات المتضمنة فى الكون كأجزاء فى كائن حى واحد . اذ أن ثمت طبيعة واحدة تتحكم فى كل الطبائع الخاصة . وتلك الطبائع الخاصة تتلوها وتتعلق بها وتلحقها وتمتـد عليها كالفـروع على الشجرة . فأى موضع يظل للاستدلال والحساب والذاكرة ، حيث تسود حكمة حاضرة فعالة على الدوام ، تدبر دائماً على نفس النحو ؟

وليس خلق هذه الطبيعة لأشياء متنوعة متباينة ، ليس ذلك داعياً الى الاعتقاد بأن العلة الفعالة تتابع كل تغيراتها . بل ان الأشـياء المتولدة كلما ازدادت تنوعا ، ازداد فاعلها ثبـاتاً . وفى الكائن الحى الواحـد ، تحدث بفعل الطبيعة أمور عديدة يتلو كل منها الآخر ، كالأعمار المتعاقبة. ففى فترات معلومة تظهر القرون أو اللحيـة ، وينمو الثديان ، ثم يأتى النضج والقدرة على انجاب كائنات أخرى . وكل هذه المبادىء البذرية تضاف دون أن تفنى المبادىء السابقة ، ودليل ذلك أن المبدأ البذرى للأب يعود الى الظهور كاملاً فى الكائنات التى ينجبها . فعلينا اذن أن نعترف بوجود حكمة واحدة شاملة ثابتة للكون تتصف بالكثرة وتتنوع ، وان تكن مع ذلك بسيطة . وعلى الرغم من أن حكمة أعظم الأحياء هذه ، أى حكمة العالم الواحـد ، تتصف بالكثرة ، فانها لا تتغير : فهى مبدأ واحد ينتظم كل شىء فى نفس الآن . ولو لم تكن كل شىء ، لما كانت حكمة الكون ، بل حكمة الأجزاء اللاحقة للكل .

١٢ — وقد يقال ان تلك الطريقة فى الخلق من عمل الطبيعة ، أما

الحكمة التى فى الكون ، فمن الضرورى أن يكون عملها استدلالات ، وأن تكون لها ذكريات •

ــ ذلك اعتراض أناس ينظرون الى الحكمة نظرة معكوسة ، ويعتقدون أن التفكير ومحاولة التفكير شىء واحد [1] • أليس الاستدلال حقاً هو محاولة كشف أفكار وصيغ صادقة توصل الى الوجود الحقيقى؟ ان الانسان ليستدل ، كما يعزف على القيثارة ، ليتعلم اجادة العزف عليها، وكما يتمرن ليكتسب عادة ، وكما يتعلم ليكتسب معرفة • فالاستدلال هو محاولة تعلم ما يملكه الحكيم من قبل • فالحكمة اذن لدى ذلك الذى كف عن البحث ، ودليل ذلك فى المستدل ذاته : فحين يفرغ من كشف ما يريد ، يكف عن الاستدلال ، وهو يكف عنه لأنه قد توصل الى المعرفة • فاذا وضعنا المبدأ الموجه للعالم فى مرتبة من هو بسبيل التعلم ، كان علينا أن نعزو اليه استدلال وشكوك ذاكرة أولئك الذين يجمعون الماضى الى الحاضر والمستقبل • واذا وضعناه فى مرتبة من علم ، كان علينا أن نؤمن بأن حكمته حالة ثابتة وصلت الى منتهاها •

ثم ان هذا المبدأ يعلم الغيب : اذ أن انكار هذا العلم عليه أمر مستغرب • فما الذى يمنع هذا المبدأ من أن يعلم كيف سيكون العالم ؟ فاذا كان هذا العلم متوافراً له ، فما حاجته الى الاستدلال وجمع الماضى بالحاضر ؟ ان علمه بالغيب ــ اذا سلمنا بتوافره له ــ ليس كعلم العرافين، وانما كعلم أولئك الذين يصنعون شيئاً وهم على يقين من أنه سيوجد • ذلك هو يقين المهيمن على كل شىء الذى لا يعرف تردداً ولا ريبة • ومثل هذا اليقين انما يكون لأولئك الذين توافر لهم ايمان راسخ• وعلى ذلك فهو يعلم الغيب كما يعلم الحاضر ، بنفس الثبات ، ودون أى استدلال •

---

(1) يلاحظ هنا أن افلوطين يفرق بين التفكير ومحاولة التفكير ، على اساس أن محاولة التفكير هى الاستدلال، والاستدلال عنده شيمة العقل الناقص الذى يفتقر الى مشاهدة الحكمة ولادراك هدفه بطريق مباشرة فيلجأ الى طريق الاستدلال التدريجى .

ولو لم يكن هذا المبدأ يعلم الغيب الذى يخلقه ، لما كان يخلقه عن علم وتبعاً لأنموذج ، ولكان خلقه عرضياً خاضعاً للاتفاق . ولما كان هذا محالاً فلا بد أن يكون فى خلقه ثابتاً . وما دام فى خلقه ثابتاً ، فانه لا يخلق الا تبعاً لأنموذج يحمله فى ذاته . واذن فهو يخلق على نحو واحد : اذ أنه لو كان يغير طريقة خلقه فى كل لحظة ، لما حال شىء دون اخفاقه فى الخلق . ولاشك أن فعله الحادث يتضمن أشياء متميزة ، ولكن تميز هذا الفعل الحادث لا يرجع الى ذاته ، وانما الى خضوعه لمبادىء بذرية متعددة . وهذه المبادىء آتية بدورها من الخارج ، وهى تكون سلسلة يرتبط بها الخالق . واذن فالمبدأ الخالق للعالم لا يمكن أن يخطىء ، أو أن يتردد ، أو يناله عناء ، وان كان البعض قد ظنوا أن تدبير العالم عمل يجلب العناء . فالمرء لا يلقى مشقة الا اذا قام بعمل غريب عنه ، لا سلطان له عليه . أما اذا كان هو المسيطر ، والمسيطر الوحيد ، على عمله ، لما كانت به حاجة الا الى ذاته وارادته . وذلك يعنى بالنسبة اليه أنه لا يحتاج الا الى حكمته وحدها . واذن فلا حاجة به الى عون خارجى حتى يخلق ، اذ أن حكمته ليست خارجة عنه وهو لا يستخدم أى شىء مستفاد . وعلى ذلك ، فهو لا يلجأ الى الاستدلال ولا الذاكرة لأن هذين أمران طارئان .

١٣ ـ لا شك فى ذلك ، ولكن فيم تختلف الحكمة ، على النحو الذى عرضت به ، عما يسمى بالطبيعة ؟

ان الحكمة هى الحد الأعلى ، والطبيعة الأدنى . فالطبيعة صورة للحكمة ، ولما كانت هى الجزء الأدنى من النفس ، فانها لا تشتمل الا على آخر أشعة العقل . ولنتصور ، فى هذا الصدد ، قرصاً سميكاً من الشمع تخترقه العلامة المطبوعة على أحد وجهيه حتى الوجه الآخر . فبينما تجد الخطوط واضحة المعالم فى الوجه الأعلى ، لا ترى لها الا أثراً واهياً فى الوجه الأدنى . وهكذا لا تكون الطبيعة عارفة ، بل خالقة فحسب .

وهي تخلق بأن تنقل ، على نحو آلى ، ما لديها الى ما هو أدنى منها ، أى الى الجسمى والمادى ، مثلما ينقل شيء ساخن صورة الحرارة الى ما يلامسه ، ولكن بتأثير يقل عن المصدر الأول للحرارة . ومن هنا لم يكن للطبيعة تخيل . فالتفكير العقلى أسمى من التخيل ، والتخيل وسط بين الانطباع الذى هو وحده ما تقدر عليه الطبيعة ، وبين التفكير . اذ ليس للطبيعة ادراك حسى ولا عقل ، بينما التخيل يشتمل على التأثرات الآتية من الخارج ، بحيث يكتسب المتخيل معرفة بهذه التأثرات . أما الطبيعة فتولد بذاتها ، وان كان فعلها مستمداً من مبدأ فعال .

وعلى ذلك فالعقل يملك الموجودات ، والنفس الكلية تتلقاها منه أزلاً ، وفى هذا تكون حياتها . ونورها الواضح انما هو معرفة أزلية بواسطة الفكر . أما الطبيعة فهى انعكاس تلك النفس على المادة . وعند الطبيعة ، بل قبلها ، تنتهى سلسلة الوجود الحقيقى ، وتصل الى أدنى درجات الحقيقة العقلية ، وبعد ذلك لا يعود هناك سوى صور للماهيات. والطبيعة موجبة الفعل بالنسبة الى المادة ، سلبية بالنسبة الى النفس . والنفس التى هى سابقة عليها مع كونها مجاورة لها ، فعالة دون سلبية . أما النفس العليا فلا تتناول فاعليتها الأجسام والمادة .

١٤ ـ والعناصر ، من بين الأجسام التى تولدها الطبيعة ، هى الخلق المباشر للطبيعة ذاتها . أما النبات والحيوان ، فهل يملكان الطبيعة وكأنها مودعة فيهما ؟ وهل الطبيعة كالنور الذى لا يحتفظ هواؤه المنير بشيء حين ينطفيء ، ما دام النور والهواء شيئين متميزين لا يختلطان ؟ انها كالنار التى تترك ، بعد ابتعادها ، بعض الحرارة فى الشيء الذى سخنته ، بحيث تكون هذه الحرارة مختلفة عن حرارة النار ، ما دامت صفة تحل فى الشيء الساخن . اذ أن الصورة التى تضفيها الطبيعة على الشيء الذى تكونه لا بد أن تعد مختلفة عن الطبيعة ذاتها . ولكن ينبغى أن نبحث فيما اذا كان هناك وسط بين تلك الصورة وبين الطبيعة .

أما عن الفرق بين الطبيعة وبين الحكمة الموجودة فى العالم ، فقد تحدثنا عنه من قبل .

١٥ ــ ولكن ها هى ذى صعوبة أخرى تعترض رأينا الحالى . ففى العقل الأزل ، وفى النفس الزمان ، اذ ليس للزمان وجود الا فى فاعلية النفس ، وهو ناتج عن هــذه الفاعليــة [1] . ومن ثم ، فمـا دام الزمان ينقسم الى أجزاء ويشــتمل على الماضى ، فكيف لا تنقسم فاعليــة النفس معه ، وكيف لا تنشأ الذاكرة فى النفس الكونية من تفكيرها فى الماضى ؟ فلنكرر ما قلناه من أن الهوية تنسب الى ما هو أزلى ، والتغاير الى الزمان، والا لما تميز الأزل على الزمان ، وخاصة لأننا نأبى أن نعزو الى النفوس أى تغير فى أفعالها . فهل يجيب امرؤ بأن نفوسنا تقبل حقاً التغير وكل النقائص المرتبطة بالوجــود فى الزمان ، أما النفس الكونيــة التى تولد الزمان ، فليست هى ذاتها فى الزمان ؟ فلنســلم بذلك ، ولكن ما الذى يؤدى بها الى توليد الزمان ، لا الأزل ؟

ــ ذلك بأن ما تولده فانٍ ومتضمن فى الزمان . والنفوس ليست فى الزمان قط ، بل فيه أحوالها وأفعالها فحسب . وكل النفوس أزلية، وهى سابقة على الزمان . وكل ما فى الزمان أدنى مرتبة من الزمان ذاته، اذ يشــتمل الزمان على ما فى الزمان ، كما هى الحال بالنســبة الى ما هو فى المحل أو فى العدد .

١٦ ــ ولكن ان كان فى النفس الكونية شىء يليه شىء آخر ، وان كان فيما تنتجه ما هو قبل وما هو بعد ، وان كانت فعالة خلال الزمان ، فذلك كله يعنى أنها متجهة صوب المســتقبل . وما دامت متجهة صوب المستقبل ، فهى تعرج أيضاً على الماضى .

---

(١) فى هذا النص يقترب افلوطين من النظرة الحديثة الى طبيعة الزمان ويربطه بالعنصر الذاتى فى النفس ، مخالفا بذلك أرسطو ، الذى عرفه تعريفا موضوعيا خالصا، ذاكرا انه «مقدار الحركة بحسبان المتقدم والمتأخر» .

ـ ان السـابق واللاحق فيما تصـنعه ، أما فى ذاتها فليس ثمت ماض ، بل توجد فيها كل المبادىء البذرية فى وقت واحد ، كما قلنا من قبل • ونواتجها لا تظهر فى نفس الوقت ، ولا فى نفس المكان ، ولكن المبادىء توجد معاً : فالأرجل والأيدى التى توجد معاً فى المبدأ البذرى للانسان ، توجد منفصـلة بمعنى مخـالف للمعنى المحلى ، فهلا يكون السابق واللاحق فيها بدورهما على نحو يختلف عما فى الأمور الزمانية؟ ان انفصال الأجزاء يعنى هنا اختلافها فى الطبيعة ، ولكن أى معنى يكون للسابق واللاحق ؟

ـ لا معنى على الاطلاق بالتأكيد ، سوى أن ذلك الذى ينظم العالم يتحكم فيه أيضاً بأن يقول : ليكن هذا أولاً ، ثم ذاك ، والا لوجدت كل الأشياء فى وقت واحد •

ـ أجل لو كان التنظيم متميزاً عن الموجود الذى ينظم ، لأمكنه أن يتحدث على هذا النحو • ولكن اذا كان الموجود الذى يتحكم هو ذاته التنظيم الأول ، فانه عندئذ لا يصدر أوامر ، بل يخلق الأشـياء واحداً بعد الآخـر فحسب • اذ لو تكلم ، لتكلم تبعـاً للنظام ، ولكان بذلك متميزاً عنه •

ـ ولكن كيف يكون المنظم ذاته فى هوية مع النظام ؟

ـ لأن الموجود المنظم ليس مادة وصورة ، بل هو صورة خالصة ، وهو النفس والقوة والفعل الذى يأتى بعد العقل مباشرة • ولا يمكن أن تتعاقب الأشياء واحداً بعد الآخر الا اذا كانت عاجزة عن أن توجد كلها فى نفس الوقت •

وان نفساً كهذه لهى موجود مبجل : فهى متحدة بمركزها كدائرة، والدائرة التى لها أصغر حجم ممكن بعد المركز ، هى امتداد لا ينقسم•

وتلك هى صلة المبـادىء فيما بينها • فلنضـع الخـير فى المركز ،

والعقل في دائرة ثابتة ، والنفس في دائرة متحركة ، يحركها الشوق. اذ أن العقل يمتلك الخير مباشرة ويفهمه ، أما النفس فتشتاق الى الخير الذي هو وراء الوجود . وفلك العالم يمتلك النفس التي تشتاق الى الخير ، وهي تتحرك لأن من طبيعته أن يشتاق [1] . ولكنه لما كان جسماً ، فهو يشتاق بطبيعته الى موجود يوجد خارجه ، لذا كان يمتد حوله ، ويدور ، وبالتالي يتحرك في دائرة .

١٧ ــ ولكن كيف لا تكون الأفكار والخواطر فينا كما تكون في النفس الكونية ؟ ولم هذا التعاقب وهذا السعي في نفوسنا ؟ أيرجع ذلك الى كثرة المبادىء والحركات فينا ، والى عدم وجود قوة واحدة تسيطر علينا ؟ أيرجع الى أن حاجاتنا تتغير في كل لحظة ، والى أن كل لحظة حاضرة ، غير محددة في ذاتها ، تزخر بأمور خارجية تختلف في كل لحظة ؟ أذلك راجع الى أن ارادتنا تتغير أيضاً تبعاً للمناسبة والحاجة الحاضرة ؟ ان الحوادث الخارجية تقع متعاقبة .

ــ الحق أنه لما كان ثمت قوى عديدة تتحكم فينا ، فان كل قوة تتلقى من الباقين كثرة من الصور الطارئة التي تتجدد بلا انقطاع ، والتي هي عقبات في طريق حركاتها وأفعالها الخاصة . وهكذا يحدث ، حين تتيقظ فينا رغبة ، أن تظهر صورة للشيء المرغوب فيه ، ونوع من الاحساس يجعلنا ندرك انفعالنا ويأمرنا بأن نطيعه وأن نشبعه . وسواء أطاعت القوة الكامنة فينا هذا الانفعال أم قاومته ، فمن الضروري أن ينتابها التردد والتغير . وتؤدي عاطفة الغضب التي تدعونا الى الدفاع عن أنفسنا الى النتيجة ذاتها . وان حاجات الجسم وغيرها من الأهواء لتؤدي الى اختلاف حكمنا على الأشياء الواحدة ، وكذلك الحال في الجهل بالخير،

---

(١) يقترب أفلوطين هنا من رأى أرسطو في ارجاع الحركة الكونية الى شوق الموجودات الى الواحد الاول فيدفعها ذلك الى الحركة نحوه .

وفى عدم استقرار أحكام النفس التى تتقاذفها الأهواء من كل ناحية . ومن اختلاط تلك المؤثرات كلها تظهر مؤثرات أخرى مماثلة .

ولكن هـل يسرى تغير الرأى على خير أجزائنـا بدوره ؟ كلا ، فالتردد والتغير لا ينتميان الا الى الخليط (المركب من جسم ونفس) ، أما العقل القويم الذى ينتمى الى هذا الجـزء الأسـمى والذى يستوعب مجمـوع النفس ، فلا يتشـابه ضعف فى ذاته ، وانمـا لامتزاجـه بأمور أخرى : هو كالناصح الأمين بين جمـاعة فى حشـد صاخب . فليست كلمته هى العليا ، بل تعلو عليها جلبة العامة وصياحهم ، فيظل ساكتاً ، و لايمكنه أن يفعل شيئاً ، ويغلبه صخب الأشرار . ففى الانسان الشرير يسود الغوغاء ، ويكون فعل الانسان عندئذ صادراً عن قوى سيئة التدبير. أما الانسان الوسط فهو كمدينة يسـودها عنصر طيب ، وتتمتع بحكومة ديمقراطية غير متطرفة . فاذا ما تقدم الى ما هو أصلح ، كانت حياته أشبه بحكومة أرستقراطية ، لأنه يتخلص من تأثير مجموع الملكات، ولا توجهه الا الأصلح منها . أما الانسان التام الفضيلة ، ففيه قوة واحدة تحكم باقى القوى وتنظمها ، وتنفصل عنها تماماً [1] .

واذن ففى نفس العالم يحكم مبدأ واحد على نحو مطرد ، وفى بقية النفوس يختلف الأمر عن ذلك ، وقد ذكرنا السبب ، فحسبنا ما قلنا فى هذا الموضوع .

١٨ ـ فلنبحث الآن المسألة الآتية : هل يتميز البدن (الحى) بصفة يختص بها ؟ وهل له وهو حى بفضل وجود النفس ، طابع خاص ؟ أم أن كل ما له لا يعدو أن يكون طبيعة ؟ وهل الطبيعة هى الشىء الوحيد الذى يتحد به ؟

---

(١) يلجأ أفلوطين هنا الى تشبيه عناصر النفس الفردية بعناصر المدينة فى الحياة السياسية ، وهو تشبيه معروف عند أفلاطون . ويلاحظ أنـه ينتهى كذلك الى ايثـار الحكومة الارسـتقراطية على الحكومة الديمقراطية .

ـ كلا ، فان كان في بدن نفس وطبيعة ، فذلك لأن البدن في ذاته لا يمكن أن يكون بغير نفس على الاطلاق . وهو لا يشـبه بالهـواء المضاء ، بل بالهواء الساخن . فأجسام الحيوان والنبات ينبغي أن يكون لها ظل من النفس ، وعلى هذا النحو يكون للبدن صفاته الخاصـة ، ولذاته وآلامه المتميزة . وهذه اللذات والآلام تصل الينا ، بحيث نعرفها دون أن نتأثر بها . وأعنى بضمير المتكلم الجمع هنا ، بقية النفس التي لا يكون البدن الحي غريباً عنها ، ما دام ملكاً لنا ، وانما يكون حرصنا عليه لأنه ملك لنا . فرغم أن هذا الجسم ليس في ذاتنا ، فنحن مع ذلك لا نتحرر منه . فهو مرتبط ومتعلق بنا ، ورغم أن نفوسنا هي الجـزء الرئيسي في وجودنا ، فان لنا بجانب ذلك بدناً . لهذا كنا نهتم بلذاته وآلامه ، وكلما ازددنا ضعفاً ، قل انفصالنا عنه ، وكلما ازددنا اقراراً بأنه الجزء الرئيسي فينا ، وبأنه الانسان ، أمعنا اغراقاً فيه .

وان الانفعـالات ، كاللذة والألم ، لا يجب أن تعـزى الى النفس وحدها ، بل أيضاً الى الجسم الذي يرتبط بها ، والى المركب منهما . فاذا ما نظر الى النفس والجسم متفرقين كانا مكتفيين بذاتهما على نحو ما : اذ أن الجسم وحده لا يحس تأثراً ، لأنه غير حي . فليس هو مثلاً الذي يوجد في أسـفل ، بل مجمـوع أجـزائه . وكذلك النفس اذا تركت وحدها لا تنقسم ، بل تغدو في هذه الحالة بمنأى عن كل تأثر . ولكن اذا أراد شيئان أن يجعلا من ذاتهما شيئاً واحداً ، فمن الممكن أن يعاق اتحادهما ، لأنه مسـتفاد . وذلك في أغلب الظن ، هو منشـأ الألم . ولا ريب في أن هذا الرأي لا ينطبق على الحـالة التي يكون فيها هذان الشيئان جسمين ، اذ أن طبيعة الجسمين واحدة . ولكن هب أن طبيعتين مختلفتي النوع تريدان الاتحاد : عندئذ تتلقى الطبيعة الدنيـا من الطبيعة العليا شيئاً ما ، ولما كانت لا تستطيع تلقيه كما هو ، فانها تحتفظ منه بأثر خافت فحسب ، وبهذا يظلان اثنين ، وتكون الطبيعة الدنيا مع ذلك وحدة

تتوسط بين ما كانت عليه ، وما لم يمكنها تلقيه . وهكذا تخلق لنفسها متاعب جديدة ، لأنها اتحدت اتحاداً ضعيفاً واهياً ، دائم التضاد والاضطراب . وتلك الطبيعة ، التى هى معلقة على الدوام ، تنخفض تارة ، فتنم بذلك عن الألم ، وترتفع تارة أخرى ، فتعبر عن رغبتها فى الاتحاد بالطبيعة العليا .

١٩ – ذاك اذن هو ما يسمى باللذة والألم : فالألم هو العلم بانحدار الجسم الذى هو بسبيل أن يحرم من صورة النفس التى يملكها، واللذة هى علم الكائن الحى بعودة صورة النفس الى جسمه . فالجسم اذن يستشعر تأثراً ، والنفس الحاسة التى هى بقربه تعلم ذلك عن طريق الاحساس ، ثم تنقل علمها هذا الى الجزء الذى تنتهى عنده الاحساسات فى النفس . وعندئذ يشعر الجسم بالألم ، أو هو يتألم بمعنى أنه يتقبل انفعالاً . فاذا ما قطع منه جزء مثلاً ، نتج عن ذلك انقسام فى كتلته ، ولكن الألم الذى يعقب ذلك لا ينشأ عن كونها كتلة حية . وهاك مثل آخر : فالحروق مثلاً فى الجسم ، ولكن النفس تشعر بالحرق والقطع وتتلقى منه التأثر ، لأنها ملامسة للجسم ، ان جاز هذا التعبير . وهى كلها تحس بالتأثر الآتى من الجسم دون أن تكون هى ذاتها قد تأثرت. وحين تحس كلها ، تعلن أن الأثر فى المكان الذى تلقى الضربة وتألم. ولو كانت النفس ، التى هى كلها ماثلة فى كل الجسم ، لو كانت هى التى تأثرت ، لتأثرت كلها بالألم ، ولتألمت كلها ، ولما حددت موضع الألم فى مكان بعينه ، ولقالت ان الألم فى كل موضع تكون فيه النفس ، أى فى كل البدن . ولكن الواقع أن الاصبع هو الذى يتألم ، وما يتألم الشخص الا لأن ذاك اصبعه . ولذا يقال ان الشخص يتألم لأن اصبعه يؤلمه ، مثلما يقال انه أشقر لأن عينيه زرقاوان . واذن فالألم يكون فى المنطقة المتأثرة ، ما لم نكن نعنى بالألم الاحساس الذى يصاحبه ، وعندئذ يكون من الواضح أن المعنى هو أنه ليس ثمن ألم يغيب عن

الاحساس . ومع ذلك فالاحساس ذاته ليس ألماً ، بل هو معرفة الألم ، ولما كان معرفة ، كان غير متأثر ، ولا لما أمكنه أن يعلم ما أدركه وينقله دون تحريف . فالرسول الذي يجرفه الانفصال والتأثر اما غير ناقل للأنباء على الاطلاق ، واما محرف لها .

٢٠ ــ وتتيجة ذلك أن مبدأ رغبات البدن يكون في الجزء المشترك، وفي طبيعة البدن على نحو ما عرفناها . فمبدأ الميول والأهواء لا يمكن في واقع الأمر أن يكون في بدن خالص ، ولا في النفس منظوراً اليهـا على حدة . فليست النفس هي التي تسعى الى الطعوم الحلوة أو المرة ، بل هو البدن ، ولكنه البدن الذي لا يود أن يظل مجـرد بدن ، وبهذا تكون حركاته أكثر تنوعاً من حركات النفس بكثير ، لأن عليه أن يتوجه صوب جهات عديدة حتى يحصل على ما يلزمه . ففي حالة معينة ، قد يلزمه المر ، وفي حالة أخرى ، قد يلزمه الحلو ، وقد يحتاج تارة الى الرطوبة ، وتارة الى الحرارة ، وهي كلها أحوال ما كان يسعى اليها لو لم تكن له تلك الحياة التي تبثها فيه النفس .

ــ لقد ذكرنا من قبل أن الألم يولد معرفة به ، ثم تود النفس أن تقصي عن البدن ما أثر فيه ، فتوحي الى البدن بالابتعاد ، ويحاول العضو الذي كان هو أول ما تأثر ، يحاول بعد ما علمه من ذلك التأثر أن ينأى بالتراجع . وكذلك الحال في الرغبة : فهناك معرفة عن طريق الاحساس وعن طريق الجزء من النفس ، الذي أسميناه بالطبيعة ، والذي ينقل الى البدن أثر النفس . فالطبيعة اذن تستشعر بكل وضوح رغبـة هي خاتمة مطاف تلك التي بدأت في البدن . ثم يقدم الاحسـاس صـورة الشيء (موضوع الرغبة) . وبناء على هذه الصورة ، فاما أن تشبع النفس تلك الرغبة ــ وتلك في الحق هي مهمتها ــ أو أن تقاومها ، ولا تلقي بالاً الى البدن الذي بدأت منه الرغبة ، ولا الى الطبيعة التي رغبت بعد ذلك .

ـ ولكن لم تكن هناك رغبتان ؟ ولم لا يكون مستقر الرغبة فى البدن وحده ، بوصفه حياً ؟

ـ ذلك لأن الطبيعة شيء ، والبدن الحى شيء آخر . فالبدن ناتج عن الطبيعة ، اذ أن طبيعة البدن سابقة على ميلاده . فهى التى تخلقه ، وتشكله وتصوره . فلا بد اذن من أن تبدأ الرغبة ، لا فيها ، بل فى البدن الحى ، حين يتأثر ويتألم ، « وحين يرغب فى الحالة المضادة لحالته الحاضرة » [1] كاللذة بدلا من الألم ، والاشباع بدلا من الحاجة . أما الطبيعة ، فينبغى أن تضع نصب عينيها مطالب البدن المتألم وكأنها أم له ، تحاول أن تردعه وأن ترده اليها ثانية . وهى فى محاولتها أن تجلب له الشفاء تتحد برغبات البدن المتأثر ، وينتهى الأمر بتلك الرغبات الى أن تنتقل منه اليها .

فلنا اذن أن نقول ان الرغبة فى البدن تأتى منه هو ذاته ، وأنها فى الطبيعة تأتى من شيء آخر ، وتوجد من أجل شيء آخر (هو البدن) أما الملكة التى تشبع الرغبة أو تقمعها ، فهى مختلفة عنه كل الاختلاف.

٢١ ـ أما أن أصل الرغبات هو البدن ، فذلك ما تبينه ملاحظة الأعمار المختلفة . فالرغبات البدنية تختلف حين يكون المرء طفلا ، عنها حين يكون شاباً ، أو رجلاً ناضجاً . وهى تختلف فى حالة الصحة عنها فى حالة المرض مع أن ملكة الرغبة واحدة . فواضح اذن أن تلك الاختلافات العديدة فى الرغبات انما ترجع الى البدن وما يطرأ عليه من تغيرات لا تحصى .

ومن جهة أخرى ، فان كان صحيحاً أن ميول البدن لا تصاحب دائماً تمام يقظة الرغبة واكتمالها ، واذا كان الميل البدنى يتوقف ، حتى

---

(١) افلاطون ـ فيليبوس ٣٥ هـ

قبل أن تحكم ارادة المرء الواعيـة بالكف عن الشرب أو الأكل مثلا ، فذلك لأن ارلغبة تصل الى حد معين ، طالما كانت فى البدن العضوى ، ولكن الطبيعة لا تسايرها ، بل لا تنتوى ذلك ولا تريده ، ما دامت الرغبة لا تتفق مع الطبيعة الى الحد الذى يجعل هذه تساير الرغبة حتى تبلغها ، اذ أن الطبيعة تختبر الرغبات وتميز منها ما يتفق معها مما لا يتفق .

أما عن المسألة الأولى ، فان قيل ان الفوارق التى تطرأ على الأبدان فيما بينها ، تكفى لايجاد رغبات مختلفة فى ملكة الرغبـة ، فليس معنى ذلك أنه يكفى الجسم أن ينفعل بطرق مختلفة حتى تشعر ملكة الرغبة ذاتها من أجله برغبات مختلفة ، فى حين أن اشباع هذه لا يكسب هذه الملكة ذاتها شيئاً . فالمرء لا يرغب فى الغذاء أو الحرارة أو الرطوبة ، أو فى الحركة ، أو الخلاء أو الامتلاء ــ كل هـذه أمور لا يرغب فيهـا المرء من أجل هذه الملكة ، بل من أجل البدن . أى أن هذا كله ينتمى الى البدن .

٢٧ ــ فهل ينبغى أن نميز ، فى النباتات أيضاً ، بين صفات توجد فى أجسامها كصدى لقوة ، وبين القوة التى تنتج هذه الصفات ــ وهذه القوة فينا هى ملكة الرغبة ، وفى النباتات القوة الغازية ــ ؟ أم أن تلك القوة فى الأرض ، والنبات لا يملك الا ما يرد اليه من تلك القوة ؟ .

ــ علينا أولاً أن نبحث عن كنه نفس الأرض . أهى آتية من فلك الكون الذى يبدو أن أفلاطون قد رأى أنه هو وحده الذى يملك النفس أولا ؟ أهى شىء ، أشبه باشعاع من تلك النفس على الأرض ؟ أم أن علينا أن نستند الى الموضع الآخـر الذى يذكر فيه أفلاطون أن الأرض هى الألوهيـة الأولى ، وأنها أقدم من تلك الألوهيـات التى توجـد فى السماء [1] ، وفى هذه الحالة يكون أفلاطون قد جعل للأرض نفساً مثلما

---

(١) افلاطون ــ طيماوس ٤٠ ب .

جعل ابقية النجوم ؟ اذ كيف تكون الأرض ألوهية ، ان لم تكن لهـا نفس ؟

ان المسألة بأسرها غامضة ، ونصوص أفلاطون بصددها انما تزيد من حيرتنا ، أو على الأقل لا تخففها .

وعلى ذلك فلنبحث أولاً كيف يتسـنى للمـرء أن يكون رأيـاً ترجيحياً . ان وجود نفس غاذية فى الأرض أمر يثبته نمو النباتات منها. ولكنا نرى كذلك حيوانات تنشأ عن الأرض ، فلم لا يقـال انهـا ذات نفس حيوانية ؟ ولم لا يقال عنها ـ ما دامت ذات حياة ، وما دامت تكون جزءا غير قليل من العالم ـ ان لها عقلا ، وبالتالى انها الوهيـة ؟ وما دام كل كوكب حياً ، فلم لا تكون الأرض التى هى جزء من الكون الحى ، كائناً حياً بدورها ؟ اذ لا يجب القول ان هناك نفساً غريبة تحيط بها من الخارج ، وأنها ليس لها نفس فى ذاتها ، ولا يمكن أن تكون لها نفس خاصة بها . فلم أمكن أن يكون لكائن من نار نفس ، بينما يستحيل ذلك على كائن من طين ؟ كلاهما جسم ، وليس فى أحدهما من اللحم ومن العضلات ، ومن الدم ، أو السوائل ، أكثر مما فى الآخـر . أو يرجع ذلك الى أن الأرض لا تتحرك ؟ أجل ، ولكن الحـركة التى تفتقر اليها الأرض هى الحركة المكانية وحدها . وقد يقـال : ولكن كيف تحس الأرض (ان كانت لهـا نفس ؟) (والرد على ذلك هو) وكيف تحس الكواكب ؟ ان الاحسـاس لا ينتمى الى اللحم ، وليس هنـاك أى داع لاضفاء جسم على نفس حتى تكون لها احسـاسات ، وانما تلزم النفس للجسم من أجل حفظه فحسب . وعلى النفس ، بملكة الحكم فيها ، مهمة اختبار البدن ، والادلاء بهذا الحكم بعد الاسترشاد بمشاعر الجسم .

ـ ولكن ما هى مشاعر الأرض التى يمكن نفسـها أن تصدر عنها أحكاماً ؟ ان النبات لا يحس ، لسبب واحـد هو أنه من الأرض . فبأى شىء تحس الأرض ؟ وكيف تتم احساساتها ؟ اذ ليس من الممكن القول

باحساسات دون أعضاء حاسة. وفضلا عن ذلك ، ففيم يفيدها الاحساس؟ يقينا أنه لن يكسبها معرفة ، اذ أن المعرفة العقلية تكفي الموجودات التى لا تفيد من الاحساس قط .

ـ ولكن من المحال التسليم بهذا الرأى الأخير : ففى الاحساسات، بخلاف فائدتها ، معرفة لا تخضع للحاجات قط ، ومن قبيل ذلك معرفة الشمس أو النجوم أو السماء أو الأرض . فادراكنا الحسى لها مرغوب فيه لذاته . ولكن لنرجىء هذه المسألة الى ما بعد ، ومهمتنا الآن هى أن نتساءل مرة أخرى : هل للأرض احساسات ؟ وما هى ؟ وكيف يمكن أن توجد ؟ ولكن علينا أولا أن نواصل عرض الاشكالات التىتعترضناه فهل من الممكن أن يوجد احساس دون أعضاء حاسة ؟ وهل تلك الاحساسات متعلقة بمنفعتنا ، حتى لو سلمنا بأن من الممكن أن تكون لها فائدة أخرى غير هذه ؟

٢٣ ـ انالاحساس هو ادراك النفس أو الكائن الحى للمحسوسات، عندما تدرك النفس الصفات التى تنتمى الى الأجسام وتطبع فى ذاتها صورها . فلا بد اذن أن تدرك النفس الأشياء اما وحدها ، أو مع شىء آخر . ولكن كيف تستطيع ذلك وحدها ؟ انها حين تكون وحدها لا تدرك الا ما هو فيها ، وليس فيها الا الفكر . فاذا عرفت أشياء أخرى لوجب أن تدخل هذه الأشياء أولا ضمن ما تملكه ، اما بأن تغدو شبيهة بها ، أو بأن تتحد مع كائن غدا شبيها بها . غير أن هذا مستحيل طالما ظلت النفس فى ذاتها . فالنقطة لا يمكن أن تكون متفقة مع الخط المحسوس ، مثلما لا تتفق النار أو الانسان فى الفكر مع النار أو الانسان المحسوسين . بل ان الطبيعة التى تخلق الانسان تختلف كثيراً عنالانسان الذى تخلقه ، وحتى لو كان فى وسعها أن تعاين الانسان المحسوس ، فانها ستقتصر ، حين تكون وحدها ، على ادراك أنموذجها العقلى ولن تستطيع ادراك الانسان المحسوس ، اذ ليس فيها ما يدركه .

وفضــلا عن ذلك ، فان الشيء المحســوس حين تراه النفس عن بعد ، يبعث بصورة الى النفس ، وتلك الصورة فى أولها لا منقسمة بالنسبة الى النفس ، ولكنها تنتهى عند الشيء الممتد ، فترى النفس اللون والصورة الحقيقيين بحجمهما الطبيعى • فالادراك يقتضى اذن أمراً آخر غير الشيء الخارجى وغير النفس ، بدونه لا يمكن أن تتأثر النفس • فلا بد من حد ثالث لتلقى فعل الشيء وتقبل صورته • وهذا الحد الثالث لا بد أن يتأثر فى نفس الوقت الذى يتأثر فيه الشيء وبنفس الطريقة ، فينبغى اذن أن تكون له نفس مادته ، وأن يكون هو الذى يتأثر ، بينما النفس هى التى تعرف • وينبغى أن يتأثر بحيث يحتفظ بشيء من الفاعل الذى أثر فيه ، دون أن يكون فى هوية مع الفاعل • وهو وان لم يكن وسطاً بين الفاعل المادى وبين النفس ، فعليه أن يستشـعر تأثراً ذا طبيعـة متوسـطة بين المحسوس والمعقول • فهو يربط كلا من هذين الطرفين بالآخر : يتلقى الصورة المحسوسة ، وينقلها فى نفس الوقت الى النفس ، بفضل قدرته على مشابهتها معا • ولما كان أداة للمعرفة الحســية ، لم يكن من الممكن أن يكون فى هوية تامة لا مع الذات العارفة ولا مع الموضوع المعروف • ولكن فى وسعه أن يغدو شبيهاً بالموضــوع الخارجى ، لأنه متــأثر به ، وبالذات الباطنة ، ولأن التأثر الذى يستشعره يغدو صورة فى النفس •

فان شئنا أن نكون مصيبين ، كان علينا أن نقر بأن الاحساسات تتم بتوسط أعضاء البدن ، وذلك ناتج عن طبيعة النفس التى لا تدرك شيئاً محسوساً حين تكون مفارقة للبدن تماماً •

وهذا العضو اما أن يكون البدن بأكمله ، كما فى اللمس، أو جزءاً خاصاً من طبيعته أداء هذه الوظيفة ، كما فى الابصار • فلنتأمل الأدوات التى يصنعها الانسان • انها تستخدم وسطا بيننا نحن الذين نحكم وبين الأشياء التى نحكم عليها ، وهى تعرفنا خصائص تلك الأشياء : فهذا مثلاً لوح مستقيم تدركه النفس مستقيماً ، فتكون المسطرة هى حلقة اتصـال

بين تلك الخاصية فى اللوح (الاستقامة) وبين ادراك المرء لها ، أى أنها بين الاثنين ، والصانع يستخدمها ليحكم على استقامة اللوح الذى يشتغل به .

فهل ينبغي أن يكون الشيء المدرك ملامساً للعضو ؟ وهل فى وسع عضو بعيد عن الشيء أن يدركه بفضل الوسط القائم بينهما ، مثلما يحس الجسم حرارة نار بعيدة عنه ؟ أم أن هناك ادراكاً لا يعترى فيه الوسط القائم أدنى تغير ؟ فان كان ثمت فراغ مثلا ، بين عضو الابصار وبين اللون ، فهل يؤدى مجرد حضور ذلك العضو الى قيام ملكة الابصار ؟ تلك كلها مسائل أخرى . ولكنا الآن موقنون على الأقل بأن الاحساس لا ينتمى الا الى نفس حالة فى جسم ، وأنه يتم بتوسط الجسم .

٢٤ ـ فلننتقل الى السؤال الثانى : أليس للحواس من غاية سوى نفعنا ؟ ان كانت النفس لا تحس وهى وحدها ، وانما تحس اذا حلت فى بدن ، فانها اذن تحس من أجل ذلك البدن . ثم ان الاحساسات تأتى من البدن . وهى انما توهب للنفس بسبب اتحادها مع البدن ، أو كنتيجة ضرورية لهذا الاتحاد : اذ أن كل التأثرات الشديدة فى البدن تمتد حتى تصل الى النفس ـ أو أن الحواس بالأحرى وسيلة لوقايتنا من العوامل الخارجية قبل أن يشتد فعلها الى حد يصبح معه مدمراً ، أو حتى قبل أن تقترب منا . فان كان الأمر كذلك حقاً ، فان الحواس تستخدم لصالحنا . وهى قد تستخدم أيضاً فى المعرفة ، ولكن ذلك لا يكون الا فى مخلوق جاهل شاء حظه العاثر أن يحرم من العلم فيستخدم الحواس ليتذكر ، ما دام قد نسى . ومحال أن يكون فى الحواس نفع لموجود تحرر من الحاجة ومن النسيان .

فان كان الأمر كذلك ، فلن يقتصر بحثنا على المسألة فى صلتها بالأرض وحدها ، بل سيمتد الى النجوم ، والسماء ، والعالم بأسره . فلنتكلم أولا عن العالم : فمما قلنا يتضح أن الاحساس انما ينشأ فى

كائنات جزئية لها صلة بكائنات جزئيـة أخـرى ، تأثرت بموضوعات . فكيف يوجد الاحساس في الموجود الكلي الذي لا صلة له الا بذاته ، والذي لا يطرأ عليه أي تأثر في علاقته بذاته ؟ ان كان ينبغي أن يكون عضو الاحساس مختلفاً عن الموضوع المحس ، وان كان الكون كلا ، فلا يمكن أن يكون فيه عضو حاس وموضوع محس . ولنا أن ننسب اليه الاحساس بمعناه الصحيح ، الذي هو دائماً معرفة بموجود مختلف عن الذات . بل انك لو تأملت ما لدينا من ادراكات خارجة عن المألوف لأحوال جسمنا الباطنة ، لوجدتها ترجع دائماً الى أن شيئاً قد طرأ عليه من الخارج .

ــ ولكن ادراكنا لا يقتصر على الموضوعات الخارجية فحسب ، بل اننا لندرك جزءا من جسمنا بجزء آخر ، فما الذي يمنع الكون من أن يستخدم فلك النجوم الثابتة ليرى أفلاك الكواكب ، ويستخدم هذه ليرى الأرض والأشياء الأرضية ؟ واذا كانت هذه الموجودات ، كغيرها ، تتقبل أفعالا ، فمن الممكن أيضاً أن تكون لهـا احسـاسات ، ولن يكون تأمل الذات عندئذ هو الفعل الوحيد الذي يعزى الى فلك الثوابت ، بل يمكن أن يكون هذا الفلك عينا تنبيء النفس الكونية بما تراه . واذا كان هذا الفلك لا ينفعل ، فلم لا يبصر كما تبصر العين ما دام مضيئاً حياً ؟ يقول أفلاطون : انه ليس في حاجة الى عيـون . فان كان ذلك يعني أنه لم يتبق شيء يراه خارجاً عنه ، فان فيه على الأقل أشياء مرئيـة ، ولا شيء يمنعه من أن يرى ذاته . وان كان ذلك يرجع الى أن الابصار لا ينفعه ، فلنسلم بأن الابصار ليس عنصراً أصلياً في تركيبه ، ولكن من الممكن ، على الأقل ، أن يكون نتيجة ضرورية لطبيعته . اذ لم لا يكون لجسـم شفاف مثله ابصار ؟

٢٥ ــ ذلك لأنه لا يكفي ، لكي يبصر الشيء ، ويحس بوجه عام ، أن تكون له أعضاء ، بل لا بد أيضاً أن تكون النفس مفطورة على النزوع

الى المحسوسات • على أن نفس الكون تتجه دائماً الى المعقولات • وحتى لو كانت لها القدرة على الاحساس ، لما كانت لها مع ذلك احساسات ، لأنها في مجال عال • بل اننا نحن ذاتنا ، حين يستغرق تفكيرنا فى المعقولات ، لا نلاحظ احساسات البصر أو غيرها • وان الانتباه الى شيء ، بوجه عام ، ليمنعنا من رؤية غيره • ومن جهة أخرى ، يريد المعترضون أن ينسبوا الى الكون ادراك أحد أجزائه بجزء آخر وكأنه ينظر الى ذاته • ولكن هذه النظرة الى الذات فعل عقيم لا جدوى منه ، حتى بالنسبة الينا ، ما لم يكن لها هدف معين • أما تأمل شيء خارجي ، من أجل ما فيه من جمال ، فتلك فى الواقع شيمة كائن ناقص معرض للانفعال •

ــ وهنا يقال : ان الرائحة والطعم راجعان بلا شك الى ظروف خاصة ، وهما يتنازعان النفس بين كل الاتجاهات • أما البصر والسمع فمن الممكن أن ينتميا بالعرض الى الشمس والكواكب •

ــ وهذا قول مصيب ، ان كان صحيحاً أن هذه تنتبه الينا • ولكنها لو كانت تنتبه الينا ، لكان معنى ذلك أن لها ذاكرة ، ولكان من الغريب ألا تتذكر هباتها الخاصة • فكيف تكون لها هبات دون أن تتذكرها ؟

٢٦ ــ ان الكواكب تعرف صلواتنا ، لأنها تتصل بنا مباشرة على نحو ما ، ولأن لها اتجاهات تبعاً لعلاقات معينة فى الموقع • وهى تؤثر فينا لنفس السبب • وكل عملية من عمليات السحر تهدف الى اقامة صلة مباشرة بين أشياء تسلك نتيجة لتأثرات صادرة عن الكواكب التى هى متعاطفة معها •

فان كان الأمر كذلك ، فلم لا تنسب الى الأرض احساسات ؟

ــ ولكن أى احساسات ؟

ــ لم لا تنسب اليها اللمس أولا ؟ انها عندئذ تحس بأحد أجزائها عن طريق جزء آخر ، بحيث تحس النار وما شابهها بكل ذاتها ، وتنتقل

تلك الاحساسات الى الجزء المدبر من نفس الأرض • اذ لو كان جسمها لا يرتاح الى الحركة ، فانه على الأقل ليس تام السكون • وبهذا يكون لها احساس، ان لم يكن يتناول التفاصيل فهو على الأقل يتناول المجموعات الكبيرة •

ـ ولكن لم تحس الأرض بهذه ؟

ـ لأن من الضرورى ، ان كان لهـــا نفس ، ألا تغفـل عن أهم أجزائها • وفضلا عن ذلك ، فلا شيء يمنع من أن تكون لها احساسات ، لتصرف الأمور الانسانية على النحو المفيد ، بقدر ما تكون هذه الأمور متعلقة بها •

ـ غير أن هذا النزوع الى الخير قد يكون نتيجة للتعاطف الكونى• فان كانت صلواتنا تسمع وتلبى ، فانما يكون ذلك بطريقة تختلف كل الاختلاف عن طريقتنا • ومن الممكن أن تكون للأرض احساسات أخرى وأن تتأثر بذاتها أو بأشياء أخرى • ففى وسعها مثلا أن تدرك الروائح والطعوم لتفى بحاجات الكائنات الحيــة ، ولتحفظ تركيب أجســامها • وليس لنا أن نطالب لها بأعضاء مشابهة لأعضائنا ، فليست لكل الحيوانات أعضاء واحدة ، بل ان بعضها بدون آذان ، ومع ذلك تدرك الأصوات•

ـ وما القول فى الابصار ؟ ألا يتطلب ضوءاً ؟ فكيف اذن ترى ؟ اذ لا يمكن الادعاء بأن لها عيوناً •

ـ انا نعترف لها بالقوة الغاذية ، ونسلم بأن تلك القوة فى روح ، وأن ذلك ميل طبيعى • وما دامت لها روح ، فلم لا نعتقد أنها شفافة ؟ انها ما دامت روحاً ، فهى شفافة • وما دامت مضاءة بالفلك الســماوى ، فهى شفافة بالفعل • واذن فليس من الممتنع أو من المحال أن تكون لنفس الأرض حاسة البصر • وعلينا أن نذكر أيضاً أنها ليست نفس جسم تافه القيمة ، فان الأرض ألوهية • فلا بد أن تكون لها ، فى كل الأحوال ، نفس أزلية الخير •

٢٧ ـ فهل الأرض اذن تضفى على النبات قوة التولد أو النماء ، أم أن تلك القوة فيها ، وقوة النبات ليست الا ظلا من قوتها ؟

ـ حتى فى هذه الحالة ، تكون النباتات حية كبدن الكائن الحى ، وتتلقى القوة المخصبة التى فيها • وتلك القوة الكامنة فى الأرض ، تهب النباتات خير ما فيها • وبفضل ما تمنحه اياها يتميز النبات من شجرة مجتثة لم تعد نباتاً ، بل قطعة من الخشب •

ـ ولكن ما الذى تهبه نفس الأرض الى جسمها الخاص ؟

ـ ان قطعة من الأرض منتزعة من التربة ، لا تعود كما كانت عند اتصالها بها • وانا لنعلم جيداً أن الأحجار تكبر طالما كانت مدفونة فى الأرض ، وتكف عن النمو لو انتزعت منها [1] • فلكل قطعة من الأرض أثر من القوة النامية ، وفيها تسرى القوة النامية المولدة ، ولكن دون أن تكون تلك القوة مرتبطة بجزء معين من الأرض ، وانما هى قوة الأرض بأكملها • أما ملكة الاحساس ، فليست مختلطة بالجسم ، بل هى أداته ووسيلته • وأخيراً ، فالأمر كذلك فى عقل الأرض ونفسها اللذين يطلق عليهما اسم « هستيا » و « ديمتر » ، وهى تسمية كشفت للناس بفضل نبوءة الهية ملهمة •

٢٨ ـ حسبنا هذا القدر فى تلك المسألة • وعلينا الآن أن نعود الى توجيه نفس السؤال بالنسبة الى الجزء الغضبى من النفس (الانسانية) مثلما وجهناه بالنسبة الى الانفعالات • لقد قلنا ان مبدأ الرغبة ، وكذلك اللذات والآلام ـ ولست أعنى ادراكنا لها ، بل أقصد الانطباعات ذاتها ـ هو حالة معينة لبدن تحييه نفس • فهل يرجع مبدأ الغضب ، أو حتى الغضب ذاته ، الى استعداد معين فى الجسم ، أو فى جزء من الجسم ، كالقلب أو الصفراء ، فى جسم لم يعدم الحياة ؟ وان كان شيئاً آخر غير

---

(1) هنا يعبر افلوطين عن اعتقاد شائع فى عصره بأن المعادن تنمو ويزداد حجمها وهى فى باطن الارض ، وتكف عن النمو اذا انتزعت منها .

القوة الغضبية هو الذى يعطى هذه الأعضاء أثراً من آثار النفس ، فهل يكون الغضب عندئذ استعداداً فى الأعضاء فحسب ، لا ناتجاً عن قوة ، كالقوة الغضبية أو القوة الحاسة ؟ ان القوة النامية التى تكمن فى الجسم بأسره تضفى أثرها ، فى حالة الانفعالات ، على الجسم كله ، بحيث يكون الألم واللذة ومبدأ اشباع الرغبة فى الجسم كله دفعة واحدة • ونحن لم نتحدث عن الرغبة الجنسية ، ولكن لنسلم أن مقرها هو الأعضاء التى من شأنها اشباعها ، ولنسلم أيضاً أن منطقة الكبد تشتمل على مبدأ الرغبة ، اذ أن النفس الغاذية ، التى تنقل أثراً من النفس الى كل الجسم ، وضمنه الكبد ، يتبدى فعلها مع ذلك أوضح ما يكون فى هذا العضو ، بحيث يكون معنى قولنا ان الرغبة فى الكبد ، هو أن الكبد نقطة بداية فعلها •

أما الغضب ، فما طبيعته ؟ وأى أجزاء النفس هو ؟ أمنه يأتى الأثر الذى فى القلب ؟ أم أن هناك شيئاً مختلفاً يؤثر فى الاثنين ، القلب والصفراء ؟ أم أن ما فى القلب ليس أثراً للغضب ، وانما الغضب ذاته ؟ ولنقل أولا : ما هو الغضب ؟ اننا نغضب ، لا لما يلقاه جسمنا فحسب ، بل لسوء المعاملة التى يلقاها أقرباؤنا ، أو لكل فعل يتنافى مع ما هو لائق• فلا بد اذن ، لكى يغضب المرء ، من أن يكون قد أدرك وعلم شيئاً ما • وهذه الاعتبارات تكفى لاثبات أن الغضب لا يأتى من القوة الغاذية ، وانما له أصل آخر •

ومع ذلك فالاستعداد الطبيعى للغضب ناتج عن تركيب البدن • فمن كانت مرارته ودمه حارين ، كان معرضاً للغضب • ومن لم يكن حار المرارة ، أى كان بارداً كما يقال ، كان أقل تعرضاً للغضب • والغضب فى الكائن الحى يأتى من المزاج ، لا من حكمه على ضرر سيلحق به • فهذه الأمور كلها تدعونا الى الاعتقاد بأن الغضب يرد الى البدن والى مبدأ الكائن العضوى • وانا لنرى المرضى أسرع غضباً من الأصحاء ، والصائمين من الآكلين • أليس معنى ذلك اذن أن الغضب فى الجسم

الحى ، وأن مبدأه فيه ؟ ان المرارة والدم يحييان الجسم على نحو ما لولدا انفعالات الغضب . وعلى ذلك ، فما يكاد الجسم العضوى يتألم ، حتى يثور الدم والمرارة في الحال . ولكن عندئذ يأتى الادراك الحسى ، فتربط النفس صورة معينة بالحالة العضوية ، وتنزع الى مهاجمة ما يبعث الألم . وقد يأتى الغضب ، فضلا عن ذلك من أعلى : فترى النفس ، باستخدام تفكيرها ، ظلماً وقع ، وعندئذ يتملكها غضب ليس في الجسم . وقد تتخذ من الغضب الذى يرمى الى محاربة ما يقف في سبيل ارادتها ، حليفاً لها في الصراع . واذن فهناك من جهة ثورة للغضب تنشأ مستقلة عن العقل، ثم تجذب التفكير بتوسط القوة المخيلة . وهناك من جهة أخرى غضب يبدأ بالتفكير وينتهى بالانفعال الجسمى الذى يرتبط به طبيعياً . وهذان النوعان من الغضب ناشئان عن القوة الغاذية والمولدة التى ينشأ عنها كائن عضوى قادر على ادراك اللذة والألم . وبفضل الصفراء المرة التى ينتجها الغضب ، وتأثر النفس من هذه الصفراء ، يستشعر المرء انفعال الثورة والغضب ، وكذلك بفضل الجهد الذى يبذله المرء للاساءة الى من أساء اليه ، ومعاملة الآخرين بالمثل . والدليل على أن الغضب من نفس طبيعة الأثر الآخر للنفس (أى الرغبة) هو أن أولئك الذين يقل حرصهم على لذات البدن ، أو الذين يحتقرونها كلية ، أقل تعرضاً للغضب ، ولكل الانفعالات التى لا تنشأ عن العقل .

وليس لنا أن ندهش حين نرى الأشجار قد عدمت ملكة الغضب ، رغم أن لديها القوة الغاذية . اذ ليس للأشجار دم ولا مرارة . فاذا تدخلت هذه السوائل وحدها دون الاحساس ، لما تنج الا نوع من الفوران والسورة . أما اذا تدخل الادراك ، فانا نوجه كل طاقتنا نحو الشىء الضار لنحمى أنفسنا منه .

ـ غير أن الجزء غير العاقل من النفس ينقسم الى رغبة وجزء غضبى : فان كانت الرغبة فى القوة الغاذية ، وان كان الجزء الغضبى أثراً

من آثار تلك القـوة في الدم وفي المرارة أو في كليهمـا معاً ، فان ذاك لا يكون تقسيماً صحيحاً ، لأن أحد هذين الحدين سابق على الآخر .

ـ ولكن من الممكن أن يكون الاثنان لاحقين لحـد واحـد ، وأن ينطبق التقسيم على اثنين مستمدين من حد واحـد . فالواقع أن التقسيم الى رغبـة وغضب ينصب على الانفعالات في ذاتهـا ، لا على الماهية التي تأتي منها . وهذه الماهية ، اذا نظر اليها في ذاتها ، لم تكن ميلاً ، وانما هي تكمل الميل حين تقترن بالنشاط الصادر عنه .

فليس من الممتنع اذن أن نقـول ان أثر النفس الذي تحـول الى غضب انما يتخذ من القلب مقراً ، فلسنا عندئذ نقول ان النفس هي التي في القلب ، وانما المركز الذي يبدأ منه دم الجسم العضوي .

٢٩ ـ ما دام الجسم (في علاقته) يشـبه شيئاً سـاخناً ، لا شـيئاً مضاء ، فلم لا يحتفظ بشيء من الحياة حين تفارقه النفس العاقلة ؟

ـ انه يحتفظ منها بالقليل ، غير أن هذا القليـل سرعان ما يتبدد ، مثلما يفقد الشيء حرارته سريعاً اذا ما أبعد عن النار . ودليل ذلك أن الشعر ينمو والأظافر تطول في الجثث ، وأن الحيوانات التي تقطع أطرافها تستمر في الحركة . فتلك كلها مظاهر لاستمرار الحياة في البقاء . ولكن حتى لو كانت (النفس الغاذية) تفـارق البـدن مع (النفس العاقلة) ، فليس معنى ذلك أنهما لا يختلفان . فعندما تغيب الشمس لا يختفي معها الضوء المصاحب لها والمرتبط بها فحسب ، بل يختفي أيضاً الضوء الذي يصدر منها الى الأشياء التي تضـاء بطريق غير مباشر ، والذي ليس هو هذه الأشياء .

ـ فهل يغيب ذلك الضوء معها ، أم يتلاشى تماماً ؟

ـ هذا السؤال يجب أن يوجه بصدد الضـوء ، وكذلك بصـدد الحياة التي هي في رأينا صـفة للجسم الحي . فمن الواضح أنه لا شيء

يتبقى من الضوء فى الأجسام المنارة • والسؤال هو عما اذا كان هذا الضوء يعود الى مصدره أم أنه يتلاشى فحسب ؟ وكيف يتلاشى ان كان من قبل شيئاً حقيقياً بالفعل ؟ ولكن ماذا كانت حقيقته ؟ ذلك بأن ما يسمى باللون ينتمى الى نفس الأجسام التى يصدر عنها الضوء • ومع ذلك ، فان هذه الأجسام اذا فنيت ، أو اذا سرى عليها التغير ، فان لونها يزول ، ولن يسأل أحد أين يذهب لون النار اذا ما أخمدت ، مثلما لا يسأل أحد عن مكان شكل جسم قد اختفى •

ــ ومع ذلك ، فالشكل حالة فحسب ، كحالة اليد المنبسطة أو المنقبضة ، أما اللون فهو أشبه بالحلاوة مثلا • فما الذى يمنع من أن يفنى الجسم الحلو أو الجسم ذو الرائحة ، دون أن تفنى الحلاوة والرائحة ؟ ان فى وسعهما أن ينتقلا الى جسم آخر ، دون أن ندركهما ، اذا كان من شأن الأجسام التى تلقتهما ألا تؤثر صفاتها فى حواسنا • وبالمثل ، فلم لا يستطيع الضوء الذى يصدر عن أجسام فنيت ، أن يظل باقياً ، حتى بعد اختفاء الكل المتماسك الناشىء عن اتحاد صفات هذه الأجسام كلها ؟
ــ ما لم نقل ان اللون الذى يرى يوجد اصطلاحاً ، وأنه ليست فى الأشياء كيفيات •

ــ ان معنى هذا الرأى هو أن الكيفيات لا تفنى • والقول انها لا تنشأ عندما تتكون الأجسام ، معناه أن ألوان الكائن الحى ليست ناتجة عن مبادئه البذرية ، كما فى الطيور ذات الريش الملون مثلا ، ومعناه أن تلك الألوان موجودة من قبل ، وأنها تجمعت فحسب ، أو أنها ان كانت قد نتجت فانما كان ذلك باستخدام الألوان الموجودة فى الهواء ، وهو ملىء بها ، وان كانت هذه الألوان كما تبدو لنا فى الأجسام مختلفة تماماً عما هى عليه فى الهواء •

ولكن ، لندع تلك الصعوبة التى عرضت لنا على هذا النحو ، ولنعد الى موضوعنا • فان كان الضوء يظل مرتبطاً بالأجسام طالما ظلت

موجودة ، ولا ينفصل عنها ، فما الذى يمنعه من أن يصاحب الجسم المضىء فى اختفائه ، سواء فى ذلك الضوء الذى يلامسه ، والضوء المنعكس الذى يوجد مرتبطاً بالأول ؟ ان هذا أمر ممكن ، رغم أننا لا نرى الضوء يختفى ، مثلما لا نراه يأتى •

فماذا نقول اذن عن النفس ؟ هل تتبع القوى الثانوية القوى الأولية ، وهل يتبع اللاحق السابق بوجه عام ؟ أم أن فى وسع كل قوة أن تقوم بذاتها ، اذا انقطعت كل صلة لها بالقوى السابقة عليها ؟ أم أنه يستحيل على أى جزء من النفس أن يكون منفصلا ؟ أتكون كلها نفساً واحدة وكثيرة فى الوقت ذاته ، وبأى معنى ؟ سنبحث هذه المسائل فى موضع آخر • ولكن لنتساءل هنا : ما هو ذلك الأثر من النفس الذى ظل باقياً فى البدن بعد الموت ؟ أهو نفس ؟ لو كان نفساً للقى مصير النفس ذاتها ، ما دام لا يملك عنها انفصالاً • أهو حياة مرتبطة بالبدن ؟ عندئذ يعترضنا نفس السؤال الذى اعترضنا منذ قليل بصدد صورة الضوء • وعلينا أن نتساءل أيضاً عما اذا كان فى وسع الحياة أن توجد دون النفس ، أم أنها لا توجد الا اذا كانت النفس وفعلها بقرب الجسم •

٣٠ ـ بينا أن الذاكرة لا تفيد النجوم ، وجعلنا للنجوم من جهة أخرى حواساً ، هى حاسة السمع والبصر ، وقلنا انها تستمع الى الدعوات التى تتوجه بها الى الشمس ، والتى يتوجه بها غيرنا الى الكواكب ، معتقدين اعتقاداً راسخاً بأن كثيراً من الأعمال تتم بواسطة الكواكب وبفضلها ، وأنها من الرحمة بحيث تعيننا لا فى أفعالنا العادلة فحسب ، بل فى أعمالنا الظالمة كذلك • تلك كلها مسائل تثار أمامنا ويتحتم علينا أن نبحثها • وانا لنعرف جيداً تلك الاشكالات العديدة التى يثيرها أولئك الذين لا يقبلون القول ان الآلهة تعين على أفعال غير صالحة ، أو تقوم بها ، وخاصة اذا ما نسبنا اليها أنها تعيننا فى أهوائنا وفى مباذلنا • لهذا

سنبحث هذه المسائل ، وان كان بحثنا يهدف خاصة الى حل المشكلة التى أثيرت منذ البداية ، وهى مشكلة ذاكرة الآلهة •

من الواضح انه كانت الآلهة لا تلبى دعواتنا مباشرة ، بل بعد مضى وقت ، غالباً ما يكون طويلا ، فمعنى ذلك أنها تتذكر دعوات الناس • وذلك مثلاً هو الأمر بالنسبة الى الخير التى وهبتها « ديمتر » و « هستيا » [1] الى الناس — ما لم تقل ان الأرض وحدها هى التى تهب الناس هذه الخيرات • فعلينا اذن أن تحاول ايضاح أمرين : أولهما بأى معنى تعزو الى النجوم وظيفة التذكر — وتلك الصعوبة لا تقوم الا بالنسبة الينا ، لا بالنسبة الى رأى العامة الذين لا يرون ما يمنع مطلقاً من أن تنسب اليها ذاكرة • وثانيهما أن تنظر فى أمر تلك الأفعال الغريبة التى تنسب اليها ، اذ أنه من واجب الفلسفة أن تدفع عن آلهة السماء تلك الاتهامات التى توجه اليها • فان شئنا أن نصدق القائلين بأن الممكن أن تتأثر السماء بسحر رجال ذوى جرأة وشجاعة ، فعندئذ سيمتد هذا الاتهام حتى يشمل الكون بأسره • وسنبحث أيضاً ما يقال عن الخدمات التى يمكن أن يسخر الجن لأدائها ، الا اذا كنا قد وجدنا لتلك المسألة الأخيرة حلا مع المسائل السابقة •

٣١ — اذا تأملنا فى نظرة شاملة ، كل الأفعال والانفعالات التى تنتج فى الكون لوجدنا أنها تنقسم الى طبيعية وصناعية • أما الطبيعية فتنقسم الى تلك التى تنتقل من الكل الى الأجزاء ، أو من الأجزاء الى الكل ، أو من الأجزاء الى الأجزاء • وأما الأفعال التى تنتج بالصناعة ، فهى أولا تلك التى تبدأ بالصناعة وتنتهى الى صنع شىء ، ثم تلك التى تستخدم قوى الطبيعة لتنتج أفعالا طبيعية أو لتؤثر فيها •

فالأفعال الطبيعية التى تنتقل من الكل الى الأجزاء هى أفعال الكون، ومن أمثلتها الآثار التى تطرأ على العالم وعلى أجزائه نتيجة لحركته •

---

(١) ديمتر وهستيا هما الالهتان اللتان يرمزان دائما الى نفس الارض عند أفلوطين (انظر الملحق الخاص بالاساطير) •

فدورة السماء حين تتم تتحكم فى أحوالها الخاصة وأحوال الدورات الجزئية • وتلك الحركة تتحكم فى النجوم الداخلة فى نطاق هذه الدورة ، وتتحكم كذلك فى الأشياء الأرضية عن طريق ما تهبه اياها • أما الانفعالات والأفعال الطبيعية التى تنتقل من الأجزاء الى الأجزاء فيعرفها الجميع ، ومن أمثلتها علاقات الشمس ببقية النجوم ، وتأثيرها عليها ، وعلى الأشياء الأرضية ، وعلى الموجودات الكائنة فى العناصر الأخرى • ومن أمثلتها ، بجانب تأثير الشمس ، تأثير الكواكب والأشياء الأرضية • وسنبحث كلا من هذه المسائل [1] •

ومن الصناعات ، كالعمارة وما شابهها ، ما ينتهى عند تمام صنع الشىء • أما الطب والزراعة ، والصناعات العملية ، فتعين الطبيعة على اتمام أعمالها الطبيعية • والبلاغة والموسيقى والفنون الجميلة تغير من الناس ، بأن تجعلهم خيراً أو شراً مما كانوا • وينبغى علينا أن نتبين عدد هذه الفنون ومدى قدرتها ، وأن نبحث بقدر ما فى وسعنا فى الغرض منها ، طالما كان ذلك البحث متعلقاً بموضوعنا •

من الواضح أن حركة السماء الدائرية فعالة • وهى تحدد لنفسها اتجاهاتها الخاصة ، ثم تحدد اتجاهات النجوم التى تنجذب اليها • ولا جدال فى أنها تؤثر أيضاً على الأشياء الأرضية ، لا فى تغييرها للأجسام فحسب ، بل للنفوس أيضاً • وعلى ذلك فكل جزء من السماء يؤثر فى الأشياء الأرضية ، وفى الأشياء الدنيا بوجه عام — وهذا كله واضح لأسباب عدة • فهل تؤثر الأشياء الدنيا بدورها فى الأشياء العليا ؟ سنرى ذلك فيما بعد • وسنفترض مؤقتاً صحة الآراء التى يسلم بها المجموع طالما أنها تبدو لنا سليمة •

---

(1) يلاحظ هنا أنه لم يتحدث عن القسم الثالث من تصنيفه ، الذى ذكره فى مستهل الفصل ، وهو الافعال الطبيعية التى تنتقل من الاجزاء الى الكل . وقد اشار الى تأثيرنا نحن بوصفنا اجزاء ، على الكون ، فى مستهل الفصل ٤٥ من هذا المقال .

وعلينا أن نحاول أولاً توضيح طريقة فعل الكواكب . فهذا الفعل ليس راجعاً الى البارد أو الحار ، وكل الكيفيات المسماة بالكيفيات الأولى فحسب . كما أنه ليس فعل الكيفيات الناتج عن امتزاجها . فالشمس لا تفعل كل ما تفعل بحرارتها ، ولا نجم آخر بالبرودة ـ اذ كيف توجد البرودة في السماء ، التي هي جسم ملتهب؟ ولا يفعل نجم غيره بنار رطبة، بل ان هذا لا يفسر الفروق بين الأشياء الناتجة. وهناك ظواهر كثيرة لاترد الى هذه العلل . وقد يقال ان الفروق في الطباع تأتي من فروق الأمزجة المادية ، وتلك تأتي من سيادة الحار والبارد في النجم الذي ينتجها . فاذا سلمنا بذلك فكيف نرد الحسد والغيرة والخداع الى هذه الأسباب ؟ بل لو أمكن ردها اليها ، فكيف نفسر بها الحظ الحسن والسيء والثروة أو الفقر ، وكرم الأصل أو كشف كنز ؟ ان في وسعنا ذكر أمثلة تؤدي بنا بعيداً جداً عن الاقتصار على الكيفيات الجسمية التي تهبها العناصر لأبدان الموجودات الحية ونفوسها .

وليس علينا ، كذلك ، أن نعزو الى قرار ارادي واع ، أو الى استدلالات يقوم بها الكون أو النجوم ، تلك الحوادث التي تطرأ على الموجودات الكامنة في موضع منها . فمن المحال أن نسلم بأن تلك الموجودات العليا تقضي بأن يصبح أناس معينون لصوصاً ، وغيرهم تجار رقيق ، أو ناقبي جدران أو منتهكي حرمات ، وأن يغدو غيرهم جبناء مخنثين ، وضيعين في سلوكهم وفي أهوائهم . فما من اله ، بل ما من رجل متوسطة الفضيلة ، بل ما من انسان قط يسلك على هذا النحو ، ويتسبب في خلق هذه الشرور التي لن يعود عليه منها أدنى نفع .

٣٢ ـ واذن فلن ننسب الى علل جسمية ولا الى قرار ارادي تلك التأثيرات السماوية التي تقع علينا وعلى بقية الموجودات الحية ، وعلى الأشياء الأرضية بوجه عام . فأية علة تبقى ويمكننا قبولها ؟

ان هذا الكون كائن حي واحد يشتمل في ذاته على كل حياة ،

وله نفس واحدة تسرى فى كل أجزائه ، بقدر ما تعد الكائنات الموجودة فيه أجزاء • ثم ان كل كائن فى المجال المحسوس بأسره جزء من العالم• وبقدر ما يكون لذلك الكائن جسم ، لا يكون الا جزءاً من العالم ـ أما من حيث أن له نفساً فهو جزء منه اذا كانت النفس تشـارك فى النفس الكونية • والموجودات التى لا تشـارك الا فى هذه النفس ليست سـوى أجزاء من الكون ، أما الموجودات التى تشارك فى نفس أخرى ، فتتميز من أجل ذلك بأنها ليست مجرد أجزاء من الكون • على أنها تتأثر بأفعال بقية الموجودات ، بقدر ما أن فيها جزءاً من الكون ، وبقدر ما هى تستمد من الكون عناصر من وجودها • واذن فهذا الكون كل متعاطف مع ذاته، وأبعد أجزائه قريب منه ، مثلما أن الأظافر والقرون والأصابع فى الكائن الحى قريبة من الأجزاء التى لا تلاصقها • فرغم وجود مسافة فاصلة بين الأجزاء ، ورغم أن المنطقة المتوسطة لا تتأثر ، فان كل جزء يخضع لتأثير الأجزاء التى لا تجاوره • والأشياء المتشابهة التى لا تتلاصق ، بل تفصل بينها مسافة ، تتعاطف بفضل تشابهها • كما أن الأشياء تؤثر بعضها على بعض ، ويكون لها بالضرورة فعل من بعد ، دون أن يكون بينها اتصال مباشر • ولما كان الكون كائناً حياً واحداً ، فان أياً من أجزائه لا يبعد عنه الى حد يفقد معه كل صلة به ، وذلك نتيجـة للميل الى التعاطف الذى يجمع بين كل أجزاء الكائن الحى الواحد • فعندما يكون المنفعل شـبيهاً بالفاعل ، فان التأثير الذى يتقبله لن يكون غريباً عن طبيعتـه • وعندما لا يكون شبيهاً به ، يكون الانفعال الذى يتلقاه غريباً عنه ، فلا يميل الى تقبله • فليس لنا أن ندهش اذن من أن يكون فعل شيء على شيء آخر ضاراً ، رغم أن الكون حى واحد ، اذ أن فاعلية الأعضاء فينا نحن ذاتنا قد تؤدى الى أن يضار عضو بفعل عضو آخر ـ ومن قبيل ذلك أن تدمر المرارة أو الغضب الناجم عنها أعضاء أخرى فى الجسم أو تمزقها • ففى الكون مشابه للغضب والمرارة ، كما أن فيه مشابه لبقية أجزاءجسمنا .

وكذلك الحال فى النبات ، حيث تقف بعض الأجزاء حجر عثرة فى وجه

البعض الآخر ، حتى ليصل الأمر بالنبات الى الذبول .

فهذا الكون ليس كائناً حياً واحداً فحسب ، بل انه لينطوى أيضاً على الكثرة . وبقدر ما هو واحد ، نجد كل الموجودات فيه يندمج فى المجموع . ولكن بقدر ما هو كثير ، فان أجزاءه التى تتبارى فيما بينها ، غالباً ما يضر بعضها البعض نتيجة لما بينها من فروق. فلما كان كل جزء لا يرمى الا الى نفعه الخاص فانه يضر بقية الأجـزاء . وهو يتغذى منها لأن له مع الباقين أوجه شبه وأوجـه اختـلاف فى نفس الوقت ، ولأنه يحاول بغريزته الطبيعية أن يحفظ نفسه : فيأخذ لذاته كل ما يمكنه أن يستحوذ عليه من الآخرين ، ويقضى على كل ما ينافى طبيعته ، لأنه يحب ذاته . وهو فى أدائه دوره يفيد الموجودات التى يمكنها أن تستفيد من فعله ، ولكنه يقضى على تلك التى لا يمكنها تحمل اندفاع هذا الفعل ، أو يؤذيها ، كما نرى فى النباتات التى يحـرقها مس النـار ، أو الحيوانات الصغيرة التى تصاب بضرر أو تهلك اذا ما وطئتها الكبيرة بأقدامها .

ففى مجموع مظاهر الكون والفساد هذه ، وفى تلك التغيرات الى أحسن أو الى أسوأ ، تكون حياة العالم الحى التى تمضى دون عائق ووفقاً للطبيعة . فليس فى وسع كل موجود أن يعيش وكأنه منعزل : فما دام كل موجود جزءاً ، فليست غايتـه فى ذاته ، وانمـا فى الكل الذى هو جزء منه . وما دامت أجزاء الكون مختلفة ، فهى لا تملك دائماً شروط حياتها الخاصة ، التى تندمج فى الحياة الكونية . ولا يمكن أن يظل شىء ثابتاً على الدوام ، ان كان ينبغى على الكون أن يكون دائم الثبات ، ما دام ثباته ودوامه فى التنوع .

٣٣ ــ ولما كانت دورة السماء لا تمضى خبط عشواء ، بل تسترشد بالعقـل الذى يوجـد فى الـكل الحى ، فمن الضرورى أن يكون ثمت انسجام بين ما يفعل وما ينفعل ، ونظام فى علاقة الأجزاء بعضها ببعض. فلكل لحظة من لحظات الدورة الكونية غـاية أشـمل من غايات الأشـياء

الخاضعة له . وهو فى ذلك أشبه براقصين عديدين تجمعهم رقصة واحدة . ففى الرقصات التى نشهدها ، نلمس أثر عناصر تخرج عن الفرقة الراقصة ، كالمزامير وأصوات المطربين وبقية الآلات المشتركة معها ، وتتغير هذه مع كل حركة من حركات الفرقة الراقصة . وتلك كلها أمور واضحة لا تحتاج الى بيان . ولكن لا يعادل ذلك سهولة أن نصف الدور الخاص الذى يقوم به الراقص حين يكون عليه أن يوفق بين حركاته تبعاً لكل شكل . فأعضاؤه تصاحب الرقصة وتتشكل بها ، فينثنى أحد هذه الأعضاء ويمتد الآخر ، ويتحرك هذا ويسكن ذاك ، تبعاً للأشكال المختلفة . أى أن ارادة الراقص مركزة كلها فى هدف يتجاوزه . وجسمه ينفعل تبعاً للرقص ، ويطيعه ويحققه كاملا . ويستطيع الخبير بأمور الرقص أن يذكر مقدماً أن فى هذا الشكل سيرتفع هذا العضو ، وينثنى ذاك ، وسيتوارى واحد ، وينخفض آخر . وارادة الراقص تقضى عليه ألا يقوم بأية حركة مخالفة ، فهو اذ يجعل جسمه كله يرقص ، يجعل لكل جزء معين من جسمه بالضرورة موقعاً يساهم فى الرقص .

فبحركات هذا الراقص ينبغى أن نقارن حركات السماء، وعلى هذا النحو تنتج الأشياء السماوية الحوادث أو تنبىء بها . أو بالأحرى أن العالم بأسره يحرك ـ وهو يحيا حياته الكونية ـ أهم الأجزاء ، ويجعلها تغير موقعها دواماً، وتتيجة للعلاقات بين مواضع هذه الأجزاء ، ولاختلاف مواقعها ، تحدث التغيرات فى بقية الأجزاء ، كما هى الحال فى حركة الكائن الحى . أى أن كل حالة معينة فى الأشياء تتحدد تبعاً لهذه العلاقات والمواضع والأشكال . وليس معنى ذلك أن الموجودات التى تكون تلك الأشكال هى الفاعلة ، فان الفاعل الحقيقى هو الموجود الذى يضفى عليها هذه الأشكال . ومع ذلك ففعله ليس تغييراً لشىء مختلف عنه ، اذ لا فاعلية له على شىء مغاير له . فهو ذاته كل الأشياء التى خلقت : فتارة توجد فيه ، أى فى الكون الحى ، أشكال النجوم ، وتارة توجد فيه تلك

التغيرات التي تصاحب هذه الأشكال بالضرورة . فلديه هذه الحركات بفطرته ، وتركيبه وتكوينه هما بالطبيعة على هذا النحو ، وهو بالضرورة فاعل ومنفعل بالنسبة الى ذاته .

٣٤ ــ ولا شك أننا نسلم جزءاً منا الى تأثير الكون ، وأعنى به ذلك الجزء الذى ينتمى الى جسم الكون . ولما كنا لا نعتقد بأننا ننتمى كلنا اليه، فان هذا التأثير يقل . فنحن فى ذلك أشبه بخدم حكماء يطيعون سادتهم فى أمور عديدة ، ولكنهم يحتفظون بقدر من الحرية ، لهذا يوجه اليهم سادتهم أوامر أقل شدة ، لأنهم ليسوا عبيداً ، ولأنهم لا يعيشون كلية من أجل سادتهم .

وان تغيرات أشكال السماء لتأتى بالضرورة من تفاوت سرعة مسار النجوم . ولكن لما كان هذا المسار خاضعاً لنظام عاقل ، فانه تنتج عنه اختلافات فى أشكال الكائن الحى الكامل (أى الكون) . وفضلاً عن ذلك فلما كانت حوادث العالم الأرضى تتم متعاطفة مع الأشياء السماوية فمن الطبيعى أن نتساءل عما اذا كانت هذه الحوادث تتبع السماء بالاتفاق معها فحسب ، أم أن للأشكال قوة فعالة ، وعما اذا كانت هذه القوة تنتمى اليها من حيث هى أشكال فحسب ، أم لأنها أشكال النجوم . اذ أن نفس الشكل اذا ما كان فى موجودات مختلفة ، لا ينبىء بنفس النتائج أو يسببها . فلكل من هذه الأشكال ، منظوراً اليه فى ذاته ، طبيعة متميزة. ولو كان صحيحاً أن اتخاذ الأشياء شكلاً معيناً ، يعنى تلك الأشياء مضافاً اليها ميل معين ، فمعنى ذلك أن اختلاف الموجودات التى تكون شكلاً يؤدى الى اختلاف ذلك الشكل ، وان ظل ــ من حيث هو شكل فحسب ــ كما هو . فان كان الأمر كذلك ، فانا لن ننسب الفاعلية الى الأشكال، وانما الى الأشياء التى تكونها . أم أن علينا أن ننسبها الى الاثنين معاً ؟ اذ أن النجوم ذاتها عندما تغير مواقعها ، تختلف الآثار الناتجة عنها ، وكذلك الحال فى النجم الواحد اذا تغير موضعه .

ولكن ما هي قدرة هذه الأشكال ؟ أن تحدث أو أن تنبيء ؟ أم أن لها ـ بفضل اضافة تأثير أشكالها الى تأثيرها هي ـ قدرة مزدوجة على أن تحدث وتنبيء ، وأحياناً على أن تنبيء فحسب ؟ اننا بهذه الكلمات تنسب الى الأشكال تأثيراً ، والى الأشياء ذات الأشكال تأثيراً آخر ، مثلما نرى في حالة الراقص الذي تساهم يداه وبقية أعضائه في الرقص من جهة ، كما تساهم الأشكال التي تكونها الأعضاء بدورها الى حد بعيد • ولنضف الى ذلك ، ثالثاً ، ما هو مصاحب للحركة ، أعني أجـزاء الأعضـاء التي تساهم في الرقص ، وأجزاء تلك الأجـزاء • ففي اليـد مثلاً ينتج عن طريق التعاطف انقباض في العضلات وفي العروق •

٣٥ ـ فما هي اذن قدرة الأشكال ؟ علينا أن نعود الى هذه المسألة ونعالجها بمزيد من الوضوح • ففيم يختلف مثلث (النجوم) عن المثلث (المعتاد) ؟ ولم ينتج عن صلة هذا النجم بنجم آخر تأثير معين ؟ وتبعاً لأية قاعدة ، والى أي حد (يحدث هذا التأثير) ؟

فلنذكر أننا لا ننسب تلك الفاعليـة الى أجسـام النجوم ، ولا الى ارادتها : لا ننسبها الى أجسامها ، لأن النتائج الحادثة ليست مجرد أفعال جسمية ـ ولا ننسبها الى ارادتها ، اذ لا يجوز أن نقول عن آلهة انهـا تحدث بارادتها أموراً معينة •

ولنستعد هنا رأينا : انالعالم كائن حي واحد، لهذا كانت الضرورة اللازمة تحتم أن يكون في تعاطف مع ذاته • ومجرى حياته ، الذي يسير وفقاً للعقل ، هو دائماً في اتفاق مع ذاته • وليس في حياته تخبط أو اتفاق ، بل يسود هذه الحياة انسجام واحد • وأشكاله تتبع ترتيباً عقلياً وكل جزء من أجزائه يسير في حـركاته وفقاً لأعداد • فان سلمنا بهذا كان علينا أن نعترف بأن الحقيقة الحالية للكون هي الأشكال التي تتكون فيه ، وهي في نفس الوقت ، الأجـزاء (أي النجوم) التي ترسـم تلك الأشكال مع كل ما يستمد منها • هكذا يحيا العالم ، وتلك القوى تساهم

في حياته ، بنفس الطريقة التى استمدت بها حياتها من تأثير الفاعل الذى ينتج تبعاً لعلاقات ثابتة • وانا لنجد من جهة أن الأشكال هى العلاقات الثابتة داخل الكون الحى ، وهى أبعاده وتركيباته واتجاهاته التى تسير كلها وفقاً لنظام ثابت • ونجد من جهة أخرى أن الموجودات التى تفصل بينها هذه المسافات وتكون هذه الأشكال هى أعضاؤه المختلفة • وللكائن الحى قوى تسلك بدون ارادته ، وهى تختلف فيما بينها من حيث هى أجزاء متعددة منه • أما ما يأتى عن الارادة فخارج عن تلك الأجزاء ، ولا يساهم جزئياً فى تكوين طبيعة هذا الكائن الحى : اذ أن الكائن الحى الواحد ليست له سوى ارادة واحدة ، بينما له قوى كثيرة لكل منها موضوع مختلف • ولكل الارادات التى يشتمل عليها الكون هدف واحد ، هو هدف الارادة الواحدة للكون ، بينما لا يحس بالشوق الا جزء منه نحو جزء آخر ، فيود الجزء أن يضم الجزء الآخر لأنه فى حاجة اليه • وان المرء لا يغضب الا من موجود يختلف عنه ، سبب له ألماً وفى النمو يكبر جزء على حساب جزء آخر • والتولد يحدث موجوداً مختلفاً عن المولد [1] • ولكن الكون ، الذى يحدث كل هذه الآثار فى أجزائه ، يبحث هو ذاته عن الخير ، أو على الأصح يتأمله • واذن فالارادة القوية التى تسمو على الأهواء تسعى أيضاً الى الخير وتتجه الى نفس هذه الارادة الكونية ، مثلما نرى أولئك الذين يخدمون غيرهم يؤدون كثيراً من الأفعال تلبية لأوامر سادتهم ، ومع ذلك فان الرغبة فى الخير تجعلهم يؤدون نفس الأفعال التى يؤديها سادتهم •

واذن ، فان كانت الشمس وبقية النجوم تؤثر على الأشياء الأرضية ، فعلينا أن نؤمن بأن الشمس ـ ان شئنا ان نقتصر على التحدث عنها ـ تتأمل المعقولات ، وتحدث كل ما تحدثه بنفس الطريقة التى تدفىء بها الأرض ، وذلك بأن تنقل قدرا من النفس ، بفضل النفس الغاذية

(١) كل هذه أمثلة للاهداف الجزئية التى تسعى الموجودات الفردية فى داخل الكون الى تحقيقها ، فى مقابل الهدف الواحد للكون •

المتكثرة التي توجد فيها • وبالمثل تنقل بقية النجوم تأثيرها بنوع من الاشعاع ، ودون أن تتعمد ذلك • وأخيراً تنقل كل النجوم مجتمعة ، ومكونة شكلاً واحداً ، اتجاهات تتغير بتغير ذلك الشكل •

وإذن فللأشكال فاعليتها بحق • وبقدر ما تكون الأشكال تكون الآثار — والواقع أن جزءاً من الأثر يأتي أيضاً من الأشياء التي تكون الأشكال ، فاذا اختلفت هذه الأشياء ، اختلف الأثر — فلم نخشى تأمل أشكال معينة ، دون أن يكون قد نالنا منها من قبل أي ضرر ؟ ولم لا نخشى أشكالا أخرى ؟ ولم تخيف أشكال معينة بعض الناس ، وأشكال أخرى البعض الآخر ؟ ذلك لأن كلاً منهم يتأثر بأشكال مختلفة تعجز عن التأثير الا على الموجودات التي من طبيعتها أن تؤثر فيها : فهذا الشكل يلفت النظر ، وذلك لا يلفت اليه نظر أحد • وربما قيل ان جماله هو الذي يجذب — ولكن لم يحرك هذا الشيء الجميل مشاعر شخص ، وذاك الشيء الجميل مشاعر شخص آخر ، ان لم يكن لاختلاف الأشكال أثر ؟ وفضلاً عن ذلك ، فلم نقول ان الألوان تؤثر تأثيراً فعلياً ، ولا نقول ذلك عن الأشكال ؟ انه ليمتنع بوجه عام ، أن يكون للشيء وجود ، دون أن تنسب اليه قدرة ؛ فالموجود هو ما يمكنه أن يفعل أو أن ينفعل • وعلينا أن ننسب الى بعض الموجودات الفعل وحده ، والى البعض الآخر الفعل والانفعال •

ولكن للأشياء قدرات أخرى غير قدرات أشكالها • ففي الأرض ذاتها قدرات كثيرة لا تصدر عن الحار والبارد • وللكائنات التي وهبت صفات متباينة ، وتلقت صورها من المبادىء البذرية ، نصيب من قدرة الطبيعة : ومن قبيلها الأحجار والنباتات التي تحدث آثاراً عجيبة •

٣٦ — والكون عظيم التنوع : ففيه كل المبادىء البذرية ، مع كثرة لامتناهية من القوى • ففي الانسان ترى للعين قوتها ، ولكل عظمة قوتها : فلكل من عظام اليد والأصابع أو الأرجل قوة مختلفة • وليس

ثمت جزء ليس له أثره الخاص وقوته ، التي يختص بها وحده • ولكنا نجهل ذلك لأننا لم نطلع عليه • وما يصح على الانسان يصح بالأحرى على الكون ـ ونقول بالأحرى لأن قوى جسمنا ليست سوى آثار من قوى الكون • ففي الكون اذن قوى متعددة عجيبة لا حصر لها ، وكذلك الأمر في النجوم التي تعبر السماء •

وليس الكون شبيهاً ببيت لا روح فيه ، أعني بيتاً ضخماً رحباً مصنوعاً من أنواع من المواد يسهل حصرها ، ومن أحجار وأخشاب وغيرها ان شئت ـ بل لا بد أن يكون عالماً منظماً • ولا بد أن يكون موجوداً يقظاً ، وأن يعيش كل ما فيه على مثاله ، ولا يمكن أن يوجد شيء لا يكون فيه •

وعلى هذا النحو يحل هذا الأشكال ، وهو : كيف يمكن أن توجد في موجود ذي نفس أشياء بلا نفس ؟ ان حجة موجه هذا الاعتراض تقوم على أن كل ما في الكون يحيا على نحو معين • ونحن نقول ان الشيء لا يحيا ان لم يتلق من الكون حركة يمكن أن تدركها حواسنا • ولكن لكل حياته التي لا ندركها • فالموجود الذي تدرك حواسنا حياته مكون من موجودات تحيا دون أن ندركها ، ولكن قواها العجيبة تؤثر في حياة الكائن الحي المركب • وما كان في وسع الانسان أن يتلقى مؤثرات على هذا القدر من التباين ، ان كانت حركته ناتجة عن قوى باطنة خلت تماماً من كل نفس • كذلك ما كان الكون ليحيا كما يحيا ، لو لم يكن مايوجد فيه حياته الخاصة • غير أن هذا لا يتضمن بالضرورة أنه له ارادة واعية ، فهو أيضاً يفعل دون أن تكون به حاجة الى الارادة ، اذ أنه من ذلك النوع من الموجودات الذي يسبق الارادة • لهذا كانت هناك أشياء عديدة خاضعة لقواه •

٣٧ ـ لا يمكن أن ينتزع شيء من الكون • ومهما بلغ علم المرء ، فانه سيعجز عن أن يفسر فعل النار وما شابهها من الأجسام الفعالة ان لم

ينسب فاعليتها الى كونها موجودة في الكون • ومثل هذا يجب أن يقال عن كل الأجسام المألوفة • والشائع أننا لا نبحث ولا نثير اشكالات في الأمور التي اعتدناها ، وأننا لا نحار الا اذا تأملنا الآثار غير المألوفة ، فنعجز عن تفسير الطريقة التي تحدث بها ، وبهذا يكون غير المألوف هو الذي يثير دهشتنا • ولكن الواقع أن أكثر الأمور شيوعاً بيننا يجلب لنا الدهشة والاستغراب ان رويت لنا الطريقة التي يسير عليها دون أن تكون لنا بها خبرة •

وعلينا أن نقول ان كل كائن له ، من دون العقل ، قوة فعالة ، لأنه شكل وركب في الكون ، ولأن له قدراً من النفس يأتيه من الكون الحي• وهو متضمن في الكون ، يكون جزءاً منه ، اذ أن كل ما في الكون هو جزء منه ، ولكن لبعض الموجودات قوة أكثر فاعلية من البعض الآخر • فالأشياء الأرضية أقل قوة من الأشياء السماوية ، التي وهبت طبيعة أقل غموضاً • والقوى تحدث آثاراً عديدة ، ولكن لا عن طريق ارادة الموجودات التي تبدو تلك الآثار صادرة عنها ، اذ أن من الممكن أن تتمثل هذه القوى حيث لا يكون ثمت ارادة ، ودون أن يكون هناك تفكير فيما تعطيه القوة من ذاتها الى آثارها ، حتى لو صدر عنها شيء من النفس • اذ أن الحيوان يمكن أن يولد حيوانات أخرى ، دون أن يكون قد تعمد ذلك ، ودون أن ينقص نتيجة لتوليده ، بل دون أن يكون شاعراً به • ولو كانت له ارادة فلن تكون الارادة هي التي تسلك في هذه الحالة ، وبالأحرى يصح ذلك لو لم تكن للحيوان ارادة ولا شعور •

٣٨ ــ ان الآثار التي تصدر عن السماء دون أن يكون أي جزء آخر من الكون الحي قد دفعها الى العمل ، أعني الآثار العامة التي تصدر عنها ، وكذلك ما يأتي عنها عند ما تكون قد استثيرت اما بمجرد صلاة ، أو بابتهال ينشد تبعاً لأصول الفن ــ كل هذه الآثار لا يجب أن تنسب الى واحد من الموجودات العلوية فحسب ، بل الى اجتماعها كلها في نسق واحد •

ويجب أن يعـزى كل ما يفيد الحيـاة أو يجلب نفعـاً ما الى عطايا (النجوم) التى تمتد من أكبر الأجزاء الى أصغرها . فان قيل ان لها أحياناً تأثيراً سيئاً على توالد الحيوانات ، فذلك لأن الذات عاجزة عن تلقى الخير الذى يعطى لها : اذ أن الحيوان لا يولد فحسب ، بل يولد من أجل غاية معينة ، وفى ظروف خاصة ، كما أن للذات التى تقبل وتسـتقبل تأثير السماء طبيعتها المحددة . ولاختلاط المؤثرات أثره الكبير ، حتى لو كان كل نجم يقدم الى الحياة شيئاً نافعاً . وقد تحدث حالة لا يعود فيها نافعاً ما هو نافع بطبيعته . والنظام الكونى لا يهب كل موجود ما يريده دائماً. وأخيراً فنحن ذاتنا نضيف أشياء عديدة الى هذه العطايا الطبيعية .

وبرغم هذه الحدود ، فكل الأشياء تتلاءم ، وكلها تتوافق على نحو يدعو الى الاعجاب . وهى تصـدر بعضها عن البعض ، وان كانت تأتى أيضاً من أضدادها ، اذ أنها كلهـا تنتمى الى موجـود واحد . فان كان فى الموجـودات المتولدة عيب ، فذلك يعنى أن الموجودات لم تصـل الى كمال صورتها لأن الصورة لم تتغلب على المادة ؛ فهى مثلاً تفتقر الى ذلك الجمال فى الجنس الذى يؤدى الحرمان منه الى وقوعها فى القبح .

وهكذا تنتج أشياء معلومة عن الموجودات العلوية ، وغيرها مستمد من طبيعة الذات ، وغيرها تضيفها الموجودات الى ذاتها . ولما كانت كل الحوادث متحدة النظام ، وتتجه نحو الوحدة ، فكلها تنبىء بها علامات . ولا شـك فى أن الفضـيلة لا يعلو عليها شىء ، ولكنها تدخل أفعالها فى مجرى الكون ، لأن الأشياء المحسوسة تعتمد على المعقولات ، وعلى الأشياء الموجودة فى عالمنا ، والتى تفوقها ألوهية ، وبالاجمال ، لأن المحسـوس يشارك فى المعقول .

٣٩ ـ واذن فحوادث الكون لا تعتمد على مبادىء بذرية ، بل على مبادىء أشمل تنتمى الى موجودات سابقة على المبـادىء البذرية . اذ أنا

لا تجد في المبادىء البذرية علة الحوادث التي تكون مضادة لتلك المبادىء ذاتها ، ولا علة الأمور التي تصدر عن المبادىء وتشارك في الكون ، ولا علة الأفعال التي تؤثر بها الموجودات المتولدة بعضها على بعض . وان المبدأ العاقل في الكون لأشبه بعقل يضفي النظام والقانون على مدينة ، ويعلم مقدماً أفعال المواطنين ونواياهم . وهد يدبر كل ذلك بأن يقننه ، ويعلم كيف يجمع بالقوانين أهواء المواطنين وأفعالهم ، وما يرتبط بها من شرف أو عار ، بحيث يسير كل ما في المدينة على وفاق من تلقاء ذاته .

والحوادث تنبيء بها علامات ، دون أن يكون الانباء أول هدف للطبيعة ؛ وانما ينجم عن مجرى الحوادث أن يبشر بعضها بالبعض الآخر. ذلك لأن الكون واحد ، ولأن الحوادث هي حوادث كون واحد ، ولأن كلا من الحوادث يعرفه الآخر : العلة يعرفها المعلول ، والتالي يعرفه المقدم ، والمركب يعرفه أحد عناصره ، وذلك بفضل اتحاد ذلك العنصر بالباقين .

فان كنا على حق فيما قلنا ، لحلت هذه الصعوبات ، وبخاصة تلك التي كانت تنسب الى الآلهة شرور الكون : فارادة الآلهة ليست علة هذه الشرور قط . وكل ما يأتي من أعلى انما هو نتيجة ضرورة طبيعية تجعل الأشياء في صلة بعضها ببعض، تبعاً لنتائج الحياة الكونية. ثم ان الموجودات تضيف كثيراً من ذاتها الى ما يأتيها من أعلى . وفضلا عن ذلك ، فان ثمت تأثيرات نجمية اذا ما نظر اليها في ذاتها لم تكن سيئة ، ولكنها تنتج باختلاطها نتيجة مختلفة كل الاختلاف . وعلاوة على ذلك ، فكل موجود يحيا لا من أجل ذاته ، بل من أجل الكون . وأخيراً فقد تتلقى الذات أثراً وتنفعل على نحو مختلف عما تلقته ، فلا تستطيع التحكم في الهبة التي نالتها [1] .

---

(1) فى الفقرة الاخيرة تلخيص لكل الحجج التى اراد بها افلوطين ان ينفى الشر عن الارادة الواعية للنجوم اى الموجودات الالهية ، اى انها تلخيص لكل ماورد بعد الفصل ٣٠ من هذا المقال ، الذى أثيرت فيه مسألة علاقة الشر بالنجوم لاول مرة .

٤٠ ـ ولكن كيف نفسر رقى السحر ؟ بالتعاطف • فهناك بالطبيعة تحاب بين الأشياء المتشابهة ، وتنافر بين الأشياء اللامتشابهة • ثم ان هناك عدداً كبيراً من القوى المتنوعة التى تتضافر من أجل وحدة الكون • ومن هنا كنا نرى من مظاهر التجاذب والرقى ما يحـدث دون ممارسـة أى سحر • والسـحر الحقيقى انمـا هو « التحاب والتنافر » الموجودان فى الكون • ذلك هو أول السحرة الذى يعرفه الناس جيداً ويستخدمون سوائله وتعاويذه بعضها نحو البعض الآخر • وانما أمكن أن يقوم فن بث الحب بالسحر لأن من طبيعة الأشياء أن تحب ، ولأن كل ما يؤدى الى الحب يجذب الواحد منها نحو الآخر • وما عمل الساحر الا أن يجمع بالملامسة تلك الموجـودات التى ترتبط بعضها ببعض ارتباطاً طبيعيـاً من قبل ، والتى يحس كل منها نحو الآخر حباً غريزياً ، فهو يربط نفسـاً بنفس أخرى ، كما يصل المرء بين نباتين يبعد كل منهما عن الآخـر • وللأشكال التى يستخدمها والاتجاهات التى يتخـذها هو ذاته قدراتهـا الخاصة • فهو يجذب اليه تلك القدرات ويركزها فى ذاته دون عنـاء ، ولكن ذلك انما يكون ممكناً لأن الساحر ذاته داخل فى الوحدة الكونية وموجود من أجلها • فلو تصورنا الساحر غريبـاً عن الكون ، لما عادت هناك تعاويذ ولا روابط سحرية تجذب تلك القـوى وتهبط بها اليه • وهو انما يستطيع توجيهها لأنه لا يخرج بها عن مجالها الخاص ، ولأنه يعرف الوسائل التى ينقل بها بعض هذه القدرات الى أى شىء آخر فى داخل الكون الحى • وتلك الوسائل هى تعاويذ وكلمات معينة واتجاهات خاصة فى القائم بالسحر ، وجاذبيتها أشبه بجاذبية الابتهالات وكلمـات التوسل • وبهذه الوسائل تجذب النفس بطبيعتها • فتأثير السحر أشـبه بتأثير الموسيقى التى لا تطرب ارادتنا ولا عقلنا ، وانما شهواتنا اللاعقلية ، والتى لا يدهشنا سحرها قط • ومع ذلك فالحب أيضـاً يتولد عن سحر الموسيقى ، وان كنا لا نطلب الى الموسيقيين شيئاً كهذا •

وعلى ذلك فليس لنا أن نعتقد بأن الدعوات بدورها تلبى بواسطة ارادة واعية من الآلهة ، مثلما رأينـا من قبل أن أولئك الذين تستحوذ عليهم التعاويذ لا يعرفونها • فعندما ترقى حية انسانا ، فانه لا يفهم هذا التأثير ولا يحســه ، ولا يعرفه الا حين يكون قد انفعل به ، أما النفس العليا فلا تتأثر مطلقاً • وعلى ذلك ، فعندما ندعو موجوداً ، يرد تأثير من ذلك الموجود الى من يدعوه أو الى موجود آخـر ، ولـكن الشمس أو النجم الذى ندعوه لا يدرك من ذلك الأمر شيئاً •

٤١ ـ والدعاء يحدث آثاره لأن جـزءاً من الكون فى تعاطف مع جزء آخر ، كما هو الحال فى الوتر المشـدود (فى عود) ، حيث يمتد التذبذب الآتى من أسفل الى أعلى • وغالباً ما يحدث أيضاً ، حين يتذبذب أحد الأوتار ، أن يستشعر الآخر تلك الذبذبة على نحو ما ، وذلك حينما يكونان متناغمين ومتوافقين • بل ان الذبذبة لتنتقل من عود الى آخر ـ وهكذا نرى الى أى حـد يذهب التعاطف • وفى الكون أيضـاً انسجام واحـد حتى ولو كان ينطوى على أضـداد : اذ أنه ينطوى على أجـزاء متشابهة متناغمة مثلما ينطوى على أضداد •

وعلى ذلك ، فكل ما يؤذى الناس ، كالغضب الذى يجذب الى الكبد بالصفراء ، لم يحدث بقصد ايذائهم • فلو حدث أثناء نقلنا ناراً الى مسكن أن آذينا شخصاً دون أن نكون قد انتوينا ذلك ، فان من تناول النار هو حقاً فاعل الحرق ، وهو الذى تسبب فيه بنقله النار من مكان الى آخر ، ولكن ذلك لم يحدث الا لأن الشىء الذى حمـل عليه النـار عاجز عن تلقيها •

٤٢ ـ ونتيجة ذلك أن النجوم ليست بحاجة الى ذاكرة ـ وما كان بحثنا لكل هذه المسائل الا لنصل الى هـذه النتيجة ـ ولا الى احســاسات صادرة عن الأشياء • وليس فيهـا ، كمـا يظن البعض ، ارادة لتلبيـة دعواتنا • وسواء وجهنا دعاءنا أم لم نوجهه ، فهى تبعث الينا دائماً بتأثير

ما ، لأنها مثلنا أجزاء من كون واحد . وفيها قوى عديدة تمارس دون ارادة ، سـواء أدفعت الى ذلك بوسـائل صناعية أم لم تدفع ـ ذلك لأن الكون حى واحد . والأجزاء ينفع بعضها البعض أو يضره بالطبيعـة . وصناعة الأطباء أو السحرة تجبر جزءاً على أن يقدم الى الآخـر بعض خصائصه الخاصة . والكون أيضاً ينقل شيئاً منه الى أجزائه ، سواء من تلقاء ذاته ، أو بأن يجذب هذا التأثير الى جزء من أجزائه الخاصة ، الذى له ـ تبعاً لذلك ـ نفس طبيعـة الكون . ذلك لأن من يطلب هذا التأثير بدعواته ليس غريباً عن الكون .

وقد يكون صاحب الدعاء فاسداً ، وهذا أمر ليس لنا أن ندهش له. فالفاسدون ينهلون الماء من الأنهار (التى ينهل منها غيرهم) ، والموجود الذى يعطى لا يعلم مايعطيه : فهو يعطى فحسب؛ ومع ذلك فتلك الأوامر والمنح تأتى من طبيعة الـكون . وعلى ذلك فلو أخـذ الفاسد ما هو فى متناول الجميع ، فى حين كان يجب عليه ألا يفعل ذلك ، فان العقاب يتلو تبعـاً لقـانون ضرورى . فلا ينبغى اذن أن يقـال ان الكون ينفعل ـ أو ينبغى بالأحرى أن يكون جزؤه المدبر معصوماً من الانفعال ، وأن يطرأ الانفعال على أجزائه (الخاضعة) . فالانفعال اذن يطرأ على هذه الأجزاء ، ولكن لما كان أى شىء بالنسبة اليه غير مضـاد لطبيعته فان ما يطرأ عليـه عنـدئذ لا يدعه يشـعر بالانفعال (1) . والنجـوم أيضـاً ، وان كانت تستشعر تأثرات ، من حيث هى أجزاء للكون ، فانها مع ذلك معصومة من الانفعال لأن ارادتها لا تتأثر ، ما دامت أجـرامها وطبائعهـا لا يطرأ عليها أى فساد ، ولأنها ان كانت تفعل عن طريق نفسها شيئاً من ذاتها ، فان ما يصدر عنها لا يدرك ، وان كانت تتلقى شـيئاً ما ، فان ما تتلقـاه يعلو على ادراكنا .

---

(1) لان شرط الانفعال ان يكون ناجما عن تأثير موجود غريب عن طبيعة المنفعل ، وليس فى داخل الكون اى شىء غريب عن طبيعته .

٤٣ ـ فهل للسحر أو الترياق على الحكيم أثر ؟ ان الحكيم في ذاته، لا يخضع لتأثير السحر • ففعله لا يتقلب وأحكامه لا تتغير ـ ومع ذلك فهو ينفعل بهذه النفس اللاعاقلة التي ترد اليه من الكون • أو بالأحرى أن هذه النفس هي التي تنفعل فيه • ولكن أي ترياق يعجز عن أن يثير فيه الحب ، لأن الحب لا يتم الا اذا رضيت النفس العاقلة عن انفعال النفس اللاعاقلة • فاذا ما أثرت رقى سحرية على نفسه اللاعاقلة ، فانه يتخلص منها برقى مضادة • ولا يمكن أن تؤدي الأولى عنده الا الى الموت أو المرضى أو الآلام الجسمية [1] ، اذ أن الجزء الذي فيه من الكون يتلقى تأثير بقية الأجزاء وتأثير الكون ، أما هو ذاته ، فلا يعاني من ذلك ضرراً •

وليس مما هو مضاد للطبيعة ألا يعاني المرء التأثيرات السحرية مباشرة ، بل بعد مضي وقت معلوم •

بل ان الجن ذاتهم قد ينفعلون بالجزء اللاعاقل فيهم • وليس من الممتنع اطلاقاً أن نعزو اليهم الذاكرة والاحساس • فمن الممكن أن نسحرهم وأن نقودهم بوسائل طبيعية • والجن القريبون من مجال عالمنا الأرضي يمكنهم الاستماع الى نداءاتنا ، وتزداد قدرتهم على ذلك كلما قويت صلتهم بهذا المجال • اذ أن كل موجود له صلة بموجود آخر ينجذب اليه ، والموجود الذي هو على صلة به يجذبه ويدفعه• ولا يتخلص من السحر سوى الموجود الذي لا يتصل الا بذاته • ولذا كان كل فعل وكل حياة عملية خاضعة للسحر : اذ أننا لا نندفع الا نحو الأشياء التي تجذبنا • ومن هنا قال أفلاطون « ان الشعب اريختيوس ذي القلب الكبير محيا ساحراً » [2] فما الذي يجذبنا الى الخارج ؟ اننا نجذب لا بوسائل

---

(١) اى ان الرقى التي يمكن أن تؤثر على الحكيم قد تضره فيما يتعلق بجسمه ، اما نفسه فلا تتأثر قط •

(٢) افلاطون ـ محاورة «القيادس الاولى» (١٣٢ أ) والعبارة الاصلية هنا «ان لشعب اريختيوس ذي القلب الكبير محيا ساحرا ، ولكن ينبغي عليك ان تراه على حقيقته » =

سحرية ، وانما بالطبيعة ذاتها ، التى تخدعنا وتربط الموجودات بعضها ببعض ، لا من حيث المحل ، بل بأن تقدم اليها كلها شرابها الساحر •

٤٤ ــ ان التأمل وحده هو الذى يعصم من السحر ، لأنه ما من شخص يقوم بالسحر بازاء ذاته : فهو واحد ، والموضوع الذى يتأمله هو ذاته • وعقله لا يزيغ : فهو يفعل ما يجب عليه فعله ، ويتم حياته ويؤدى رسالته الخاصة •

أما فى الحياة العملية ، فلا تكون حرية المرء ولا عقله هى مصدر سلوكه ، وانما يكون الجزء اللاعاقل هو الذى يضع المبادىء ، والانفعالات هى التى تضع المقدمات • وأثر التجاذب واضح فى تربية الأبناء والحرص على الزواج ، وكل الملاذ التى تسحر الناس وتشبع رغباتهم • وكذلك الحال فى أفعالنا التى تخلو من العقل ، سواء أكان ما أثارها هو الغضب أم الرغبة • فالمصالح السياسية وشهوة الرياسة يثيرها حب السيطرة الكامن فينا ، والأفعال التى تتجنب بها ألماً يحركها الخوف ، وتلك التى تهدف الى زيادة ثروتنا تأتى من الرغبة • فاذا تصرفنا من أجل نفعنا ، ولارضاء حاجاتنا الطبيعية ، فواضح أن ذلك نتيجة لضغط الطبيعة التى تجعلنا نتعلق بالحياة •

ــ وقد يقال ان الأفعال حين تكون جميلة ، تنجو من السحر ، والا لما نجا منه التأمل ، الذى هو متعلق بأشياء جميلة •

ــ وجوابنا أننا اذا أدينا الأفعال التى نقول عنها انها جميلة لأنها ضرورية ، مع تأكيدنا أن الجمال الحقيقى شىء مخالف لذلك تماماً ، فعندئذ لا نكون واقعين تحت تأثير سحر ، اذ نعلم أنها ضرورية ، ولا نعود

= وفى هذا الموضوع كان سقراط ينصح القيبادس بالا ينخدع بالشكل الظاهرى لشعب اريخثيوس ، اى الاثينيين ، لانهم يفسدون الناس ، ولان حقيقتهم غير ظاهرهم • ووجه الشبه فى هذا الموضوع هو المظهر الخادع الذى يؤدى الى نوع من السحر يخفى الحقيقة •

الحياة موجهة الى أسفل ونحو المادة ، الا بقدر ما يشاؤه حفظ الطبيعة البشرية ، والميل الى حفظها فى الآخرين وفى أنفسنا. ونتيجة لهذا الميل، يبدو من المعقول ولا شك ألا تتخلى عن الحياة ـ وبهذا القدر وحده نكون خاضعين للسحر • ولكنا اذا أحببنا الجمال الذى فى هذه الأفعال ، وحكمنا عليه بما نراه من آثار مضللة فى تلك الأفعال ، فعندئذ لا نعود نسعى الا الى جمال أقل قيمة ، وبهذا نكون خاضعين للسحر : فانصرافنا الى هذا الحق الظاهرى ، وانقيادنا له ، يعنى أننا قد خدعنا بما فيه من جاذبية •

فى هذا اذن يكون سحر الطبيعة : فطلب خير ليس فى حقيقته خيراً ، والانقياد لمظهره بشهوة غير عاقلة ، يعنى أن ينساق المرء دون وعى حيثما لا يود أن يذهب • وماذا يكون ذلك ، ان لم يكن سحراً ؟

واذن فلا يفلت من السحر الا ذلك الذى لا ينقاد لجاذبية الملكات الدنيا فى نفسه ، ويؤكد أنه لا شىء مما تدعوه تلك الملكات خيراً هو خير ، بل ان الخير الواحد هو ما يعرفه معرفة لا يأتيها الخطأ ، دون أن يسعى اليه ، ما دام يملكه ، فلا ينجذب اليه البتة ، لأنه فيه •

٤٥ ـ من كل ما قلناه يتبين لنا بوضوح أن كلاً من أجزاء الكون يتضافر تبعاً لطبيعته وميوله ، مع الكل ، ويفعل وينفعل ، مثلما يتضافر كل جزء فى الكائن الحى تبعاً لطبيعته وتكوينه ، ويخدم المجموع فى المرتبة التى يستحقها ، والعمل الذى يصلح له • فكل جزء يعطى من ذاته ويتلقى من الآخرين كل ما يمكنه تلقيه ، ويحس بالكل احساساً باطناً • وفضلاً عن ذلك ، فاذا كان كل جزء فى ذاته كائناً حياً ، فانه يؤدى وظائف الكائن الحى التى هى مختلفة عن وظائفه بوصفه جزءاً •

ومن الواضح أيضاً ، فيما يتعلق بنا ، أننا نمارس تأثيراً معيناً على الكون • فنحن لا نتلقى من بقية أجزائه كل ما يمكن أن يتقبله جسمنا فحسب ، بل اننا بجانب ذلك ندخل الى الكون الجزء الآخر من طبيعتنا ،

وهو النفس • فنحن على اتصال مباشر بكل موجـود خارجى عن طريق العنصر الذى فينا من عين نوع ذلك الموجود • وهكذا نتصل عن طريق نفوسنا وميولها ، أو على الأصح نكون على اتصال ، بسلسلة الموجودات التى تلينا فى عالم الجن ، وبما يعلو على هؤلاء ــ وعلى هذا النحو لا نخفق فى ادراك طبيعتنا •

على أننا لسنا جميعاً نعطى ونأخذ نفس الأشياء • فكيف ننقل الى موجود ما لا نملكه ، أعنى مثلا ، خيراً نكون قد عدمناه ؟ ثم أننا لا نهب ما نملكه الى موجود يعجز عن تلقيه • فالموجود الذى أثقلته الرذيلة ، يتبدى على ما هو عليه ، ويندفع وفقاً للطبيعة ، نحو الشر الذى غدا كامناً فيه • فاذا ما تحرر من الجسم ، انتقل بانجذاب طبيعى الى المجال الذى يلائم طبيعته • أما الخير ، فان ما يأخذه ، وما يعطيه ، والمجال الذى ينتقل اليه ، كل هذا يختلف كل الاختلاف ، ولكن كلا منهما ينجذب الى مجاله بالطبيعة وكأنه مشدود نحو بالحبال •

تلك هى القوة الخارقة والنظام البديع للكون • فكل شىء يتم فيه فى مسـار صامت ، تبعاً للعـدالة التى لا يفلت منها مخلوق • والشرير لا يدرى عن هذه العدالة شيئاً ، وان كان ينقاد دون وعى الى المكان الذى يجب أن يذهب اليه من الكون • أما الخير فيعرفها ، ويذهب حيث يجب أن يذهب • وهو يعلم قبل رحيله أين ينبغى عليه أن يستقر ، ويتملكه أمل قوى فى أن مقره سيكون بجوار الآلهة •

ففى الكائن الحى ذى الحجم الضئيل ، لا تستشعر الأجزاء سوى تغيرات طفيفة وتأثرات تعاطفية لا تكاد تحس • ومن المستحيل أن تكون هذه الأجزاء ذاتها حية ، الا فى البعض القليل منها • أما فى الكون الحى ذى الأبعاد الهـائلة ، حيث لكل موجـود مكان ــ فى هذا الكون الذى يحتوى على كائنات حية كثيرة ، لا بد أن توجد حركات وتغييرات ذات

أهمية كبرى • فنحن نرى الشمس والقمر وبقية النجوم تغير مواضعها وتتحرك فى ترتيب منتظم ، فليس من المحال اذن أن تغير النفوس مواقعها، ولا تحتفظ دائماً بطابع واحد ، بل تتخذ مكانة تتفق وانفعالاتها وأفعالها • فبعضها يتخذ من الكون مكاناً مناظراً للرأس فى الجسم البشرى ، وبعضها الآخر يتخذ منه مكاناً يناظر القدمين ــ اذ أن الكون ينطوى على درجات مختلفة من الخير والشر • والنفس التى لم تتخذ فى عالمنا هذا أرفع مكانة، وان لم تكن قد اختارت فيه أسوأ مكانة ، تكون قد فارقت محلاً طاهراً ، وهكذا تتلقى المقر الذى آثرته • وعقوبات النفس أشبه بعلاج للأجزاء المريضة • فمع بعض هذه الأجــزاء يستخدم الطبيب أدوية ممســكة ، وبعضها الآخـرة يبتره الطبيب أو يقـــومه ، ليعيــد الصحة الى الكائن العضوى ، واضعاً كل عضو حيث ينبغى أن يكون • وبالمثل يحتفظ الكون بصحتــه بأن يبدل هذا الجــزء ، وينقل ذاك من الموضع الذى يكون فيه مريضا ، ليضعه فى موضع آخر لا ينتابه فيه مرض •

المقال الخامس

فى الإشكالات المتعلقة بالنفس (ج)

فى الإبصار

١ ــ أرجأنا من قبل البحث فيما اذا كان الابصار ممكناً دون وسط معترض كالهواء أو أى جسم من الأجسام الشفافة ، وعلينا الآن أن نبحث هذه المشكلة •

قلنا ان الابصار ، ككل حاسة أخرى ، يتم بتوسط جسم • فالنفس بدون الجسم تكون بأسرها فى العالم المعقول ، ولما لم يكن الاحساس ادراكاً للمعقولات ، بل ادراكاً للمحسوسات فحسب ، فلا بد أن تتصل فيه النفس مباشرة بالمحسوسات وتستخدم وسائط تشبهها لتدرك هذه المحسوسات فتعرفها أو تتأثر بها • لهذا كانت معرفة المحسوسات تتم بأعضاء بدنية • وبواسطة هذه الأعضاء التى ترتبط بها النفس وتستمر فى الاتصال بها ، تتحد النفس بالمحسوسات على نحو ما ، عن طريق تبادل التأثير الذى يقوم بينها وبين هذه الأشياء •

فهل ينبغى أن يكون للعضو اتصال مباشر بالأشياء التى تدرك ؟ لسنا فى حاجة قط الى أن نتساءل هذا السؤال فيما يتعلق بالأشياء التى تعرف باللمس ، ولكنا هنا نتحدث عن الابصار ــ أما السمع ، فسنتحدث عنه فيما بعد [1] ــ فهل لا بد فى الابصار من وسط بين العين واللون ؟

من الممكن أن يوجد بالعرض وسط يؤثر فى العضو ، دون أن يستخدم فى الابصار • فالجسم الكثيف ــ كالطين مثلا ــ يحول ، اذا

(1) انظر الفصل الخامس من هذا المقال •

توسط ، دون الابصار • ثم ان الابصار يزداد وضوحاً كلما كانالوسط أرق وألطف • فهل يمكننا عندئذ القول ان الوسط يعين على الابصار ؟ وان لم نقل ذلك ، فهل في وسعنا أن نقول انه لا يعوقه ؟

ولكن قد يقال ان الوسائط التى تتحدث عنها هى بطبيعتها عوائق ، وأن الوسط هو أول ما يتلقى التأثير الحسى ويتقبل انطباعه ، ودليل ذلك أنه لو وجه شخص نظره الى لون من موضع مواجه لنا ، لرآه مثلنا ، وما كان اللون ليصل الى كل منا لو لم يكن يؤثر في الوسط •

وردنا على ذلك هو أنه ليس من الضرورى على الاطلاق أن يتأثر الوسط ، بل يكفى أن يستشعر التأثر العضو الذى من طبيعته استشعاره• أو أنه اذا تأثر الوسط ، فانما يكون ذلك بطريقة مختلفة تماما عن تلك التى يتأثر بها العضو • فالعشب الذى يوضع بين اليد وبين السمك الكهربى لا يحس نفس التأثر الذى تحس به اليد ، ومع ذلك ففى هذه الحالة أيضاً يقال انه لو لم يكن هناك عشب أو ألياف نباتية ، لما تأثرت يدى ــ وان يكن هذا أمراً مشكوكاً فيه ، اذ يقال ان الصيادين الذين تقع فى شباكهم سمكة كهربية يشعرون بمسها •

ويبدو أن علينا أن نسلم بأن هذه حالة مما يسمى بالتعاطف • فعندما يكون من طبيعة موجود أن يتقبل تأثير موجود آخر لأن له منه مشابه ، فان الوسط لا يتأثر ان لم يكن مشابهاً لهما ، أو هو على الأقل لا يتأثر على نفس النحو • ولكن ان كان الأمر كذلك فان الموجود الذى من طبيعته أن يتأثر بموجود آخر ، يزداد تأثره قوة الى حد بعيد ان لم يكن ثمت وسط ، حتى لو كان من طبيعة هذا الوسط أن يتأثر •

٢ ــ لو كان قوام الابصار هو ضم الضوء المنبعث من العين الى الضوء الذى يقوم بينها وبين الشىء المحسوس ، فلا بد اذن من وسط هو هذا الضوء ، وذلك هو الوسط الذى يقتضيه فرض (أفلاطون) • ولكن ان كان هذا الشىء ، أى الجسم المضاء ، هو الفاعل الذى يحدث

تغيراً ، فما الذى يمنع من أن يصل هذا التغير فى الحال الى العين ، دون وسط معترض ، رغم أن هنـاك فى الظروف الحالية وسـطاً أمام العينين يتلقى التغير ؟

فأما عن أولئك الذين يعدون النظرة شـعاعاً مضـيئاً يخـرج عن العين ، فليس فى وسعهم أن يستنتجوا من ذلك ضرورة وجود وسـط معترض ، ما لم يخشوا أن يسقط الشعاع البصرى خلال سيره • غير أن ذلك شعاع من الضوء ، والضوء ينتشر فى خط مستقيم • وأما أولئك الذين يفسرون الابصار بمقاومة (الشىء للشعاع البصرى) فلا يمكنهم الاستغناء عن وسط •

ويذكر أصحاب فكرة الصور أن الصـور تعبر الخلاء : ففرضهم يقتضى اذن مكاناً فارغاً ، حتى لا تتوقف الصور • وما دامت العقبات أقل ما تكون حيث لا يكون ثمت وسط ، فان هذا الفرض لا يخالف رأينا •

وأخيراً فأولئك الذين يرون أن الابصـار يتم بالتعاطف ، يقولون ان القدرة على الابصار تقل حين يكون هناك وسط معترض ، اذ أن هذا الوسط يعترض التعاطف ويعـوقه ويضـعفه • والنتيجة التى يجب أن نستخلصها من تجانس الوسـط (مع الموجودات التى فى تعاطف) هى أن التعاطف يضعف اذا كان الوسط ذاته ينفعل • فاذا حـدث مثلا أن مست النار جسما ذا سمك معين فالتهب ، فان أجزاءه الباطنة تتألم من الاصابة بالنار أقل مما تألم السطح •

ـ ومع ذلك ، فاذا تعاطفت أجـزاء الكائن الحى فيما بينها ، فهل يقل تأثر بعضها بالبعض حين يقوم بينها وسط ؟

ـ أجل سيقل تأثرها ويضعف ، وهذا أمر اقتضته الطبيعة •فالوسط يمنع التأثر من أن يكون مفرطاً ـ ما لم يكن من شأن الانطباع المنتشر ألا يتأثر به الوسط على الاطلاق •

ـ ولكن لا يوجد تعاطف الا بين أجزاء كائن حي واحد . واذا كنا نتأثر تأثراً متعاطفاً مع الأشياء ، فما ذلك الا لأننا نحن وهذه الأشياء في كون واحد ، ونكون أجزاء لكون واحد . ومن هنا فان احساسنا بشيء بعيد يحتم علينا الاعتراف بوسط بيننا وبينه .

ـ الواقع أنه لا بد من وجود وسط متصل ، لأن الكون بوصفه كائناً حياً واحداً لا بد أن يكون متصلاً . ولكن هذا الوسط انما يتأثر بالعرض ، والا للزم أن يتأثر كل شيء بكل شيء . على أن الواقع هو أن هناك أشياء معينة لا تتأثر الا بأشياء أخرى معينة ، فان كان الأمر كذلك لم يكن الوسط ضرورياً لها على الاطلاق .

ويقولون ان من الضروري أن يوجد وسط في حالة الابصار ذاته، ولكنا نتساءل لم كان ذلك ضرورياً ؟ ان من الواضح أن ما يخترق الهواء لا يؤثر فيه ـ غالباً ـ الا بأن يشقه فحسب . فاذا سقط حجر مثلا ، فان الشيء الوحيد الذي يطرأ على الهواء هو أن يعجز عن تحمل الحجر . وليس من المعقول أن يفسر هذا السقوط ، الذي هو أمر طبيعي ، بدفع الهواء الذي يميل الى الحلول محل الحجر [1] . ولو كان هذا صحيحاً لفسرنا به حركة النار الى أعلى ، وهو محال : اذ أن للنار حركة أسرع تمكنها من سبق الهواء الذي يقال انه يدفعها . فان قيل ان سرعة تلك الدفعة تزيد نتيجة لسرعة الحركة ، لكانت حركة النار حركة عرضية ، ولما كان هناك سبب يدعوها الى الصعود الى أعلى . ثم ان الأشجار تنمو الى أعلى من جذعها ، دون أن تتلقى دفعاً ، ونحن ذاتنا نشق الهواء حين نسير ، ولكنا لا نخضع لدفعه ، بل هو يقتصر على أن يملأ الفراغات التي نتركها واحداً تلو الآخر . فان كان الهواء اذن يشق بواسطة أجسام متحركة دون أن يناله منها تأثير ، فما الذي يمنع من أن نسلم بأن الصور البصرية تمر من خلاله ، بل دون أن تشطره ؟ وفضلا عن ذلك ، فان

---

(١) اتجاه دفع الهواء في هذا الفرض من أعلى الى أسفل .

كانت هذه لا تخترقه مثلما يخترق مجرى نهر ، فلم كان ينبغى أن يتأثر الهواء ؟ ولم لا يصل التأثير الينا الا بتوسطه ، وبشرط أن يكون قد تأثر من قبل ؟ لو كان الاحســاس يسبقه تغير فى الهواء ، لما كنا نرى الشىء عند ما نولى أنظارنا شطره ، ولأحسسنا بالهـواء الموجود بقـرب العين وحده ، مثلما يحدث فى الاحساس بالحرارة ألا نحس النار حين تكون بعيدة ، بل نحس الهواء السـاخن المجـاور لأعضـائنا • وبينما يتم هذا الاحساس بالتلامس ، لا نجد فى الأشياء المرئية تلامساً • فالشىء لا يرى بأن يوضع على العين ، اذ أن الوسط لا بد أن يضاء ، لأن الهواء فى ذاته معتم ، ولو لم يكن معتماً ، لما كانت به حاجة الى أن يضاء • غير أنالظلمة عقبة فى سبيل الابصار لا بد أن يتغلب عليها النور • ولا شك أن المرء لا يرى الشىء وهو قريب من العين أكثر مما ينبغى ، لأن الشىء عندئذ يجلب معه ظل الهواء وظله هو •

٣ ــ ومن الأدلة الناصعة على أن صور الأشياء لا تنقل الى البصر بواسطة الهواء الذى تنتقل انطباعاته تدريجياً ، أنا نرى النـار والنجوم بصورها فى الليل وظلمته • ولن يقـال هنا انها قد صـدرت عنها صور وردت على العين ولمسـتها من خـلال الظلمـة • فلو صح هذا لما عادت هناك ظلمة ، ما دامت النار تضىء عندئذ هذه الصور • ثم أنه يحدث فى الظلمــة الحالكة ، حين تتوارى النجـوم ولا تبعث نوراً ، أن يرى المرء نيران المنارات والصوارى • فان قيل ، على عكس ما تشهد به الحواس ، ان تلك النيران تخترق الهواء ، لوجب أن تدرك الحاسة صورة غامضــة فى الهواء ، لا النار ذاتها ، التى تدرك بوضــوح • فاذا كنا نرى بالفعل ما هو وراء الوسط المعتم ، فمعنى ذلك أن رؤيتنا تزداد وضـوحاً حين لا يكون هناك وسط •

فان اعترض علينا بأن الابصار محال بدون وسط ، لكان جوابنا : انه محال بالفعل ، ولكن مبعث الاستحالة ليس عدم وجود وسط ، بل

هو أن تعاطف الكل الحى مع ذاته ، وتعاطف أجزائه كل منها مع الباقين، هذا التعاطف يضيع عندئذ ، لأن شرطه هو الوحدة • وانه لمن الجلى أن الاحساس لا يتم الا لأن هذا الكون الحى يتعاطف مع ذاته ـــ والا فكيف يتقبل شيء تأثير آخر ، وخاصة التأثير عن بعد ؟

ولا شك أنه مما يجدر بنا بحثه أن نتساءل عما يحدث لو كان هناك عالم آخر ، وموجود حى آخر لا صلة له بعالمنا ، وما اذا كان من الممكن حين توضع عين على قبة السماء أن ترى ذلك العالم من مسافة معقولة ، أم أن مثل هذا العالم لا يوجد بالنسبة الينا • ولكن لنرجىء تلك المسألة الى موضع آخر [1] •

ولنذكر الآن دليلا آخر على أن علة الاحساس ليست تأثر الوسط• فلو كان الهواء يتأثر ، لتأثر ضرورة على نحو ما يتأثر جسم ، كالشمع الذى ينطبع عليه خاتم مثلا • فعلى كل جزء من الوسط يطبع جزء من الشيء المرئى • وعلى ذلك فلن يتلقى الجزء من الوسط الملامس للعين ، لن يتلقى من الشيء المحسوس الا جزءاً مساوياً لمساحة انسان العين • ولكن الواقع أنا نرى الشيء كله ، وجميع الموجودين فى الهواء يرونه ، سواء نظروا اليه مواجهة أم من الجانب ، وسواء أرأوه عن قرب أو من خلفه ، على شرط ألا يحول بينهم وبينه حائل • وعلى ذلك فكل جزء من الهواء ينطوى على الصورة المنظورة بأسرها ، فلن تكون هذه ظاهرة جسمية اذن ، بل ان تفسيرها الوحيد هو ضرورة التعاطف فى الكون الحى ، وهى الضرورة العليا ، التى ترتبط بالنفس •

٤ ـــ فما هى اذن علاقة الضوء الملامس للعين بالضوء الذى فيها ، وبالضوء الذى يمتد من العين الى الشيء المحسوس ؟

---

(١) الموضع الآخر الذى يبحث فيه أفلوطين هذه المسألة هو الفصل الاخير من هذا المقال •

ـ ان الهواء أولا ليس ضروريا بوصفه وسطاً ، وان قيل انه ليس ثمت ضوء بلا هواء ، فان الهواء بالنسبة اليه لن يكون الا وسطاً بالعرض. والضوء ذاته وسط ، ولكنه وسط لا يتأثر ـ ولا حاجة هنا على الاطلاق الى أن يتأثر الوسط • وعلى ذلك فلا بد من وجود وسط اذا كان هو الضوء ، ولكنه لا ينبغي أن يكون وسطاً مادياً ، مادام الضوء ليس بجسم. ثم ان العين لا تحتاج الى ضوء خارجي معترض لترى بوجه عام ، بل لترى عن بعد •

فلنرجىء الى موضع تال بحث المسألة الأولى : وأعنى بها مسألة ما اذا كان من الممكن وجود ضوء بلا هواء • ولنبحث الآن المسألة الثانية: فاذا افترضنا أولا أن الحياة تدب فى الضوء الملامس للعين اذا امتدت النفس اليه وطرأت عليه ، مثلما تدب الحياة في النور الكامن فى العين ، فعندئذ لا يعود الادراك البصرى بحاجة الى ضوء معترض ، اذ يغدو الابصار مشابها للمس ، وتدرك ملكة الابصار ، حين توضع فى الضوء الخارجى ، دون أن يتأثر الوسط ، وتنتقل عملية الابصار الى الشيء •

في هذا الفرض يتعين علينا أن نتساءل ان كان يلزم أن ينتقل الابصار الى الشيء لأن هناك مسافة بين العين وبين الشيء ، أم لأن تلك المسافة تحتوى على جسم • فان كان ذلك لأن المسافة تحتوى على جسم، فان المرء يرى بمجرد أن تزاح هذه العقبة • وان كان ذلك لمجرد أن هناك مسافة ، فلا بد أن نفترض أن طبيعة الشيء المرئى ساكنة وسلبية تماماً فى عملية الابصار ، غير أن هذا محال : اذ أن اللمس لا يعرف الشيء المجاور ويمسه فحسب ، بل يتأثر بمختلف أنواع الصفات الملموسة ، وينقلها الى النفس ، فان لم يعترضه شيء ، لأحس بها حتى عن بعد • فنحن نستشعر حرارة مدفأة فى نفس الوقت الذى يستشعرها فيه الهواء المتوسط ، ولا ننتظر حتى يسخن الهواء لنحس بالحرارة ـ بل ان جسمنا ، الذى هو صلب يسخن أسرع من الهواء • واذن فنحن

تسخن من خلال الهـواء ، ولكن لا بفضله • وعلى ذلك فان كان ثمت شيء له القدرة على أن يفعل ، وعضو له القدرة على أن ينفعل ، فلم نطلب وسطاً يمارس عليـه الشيء وقدرته ؟ ان ذلك معنـاه أن نطلب عائقاً : فعندما يصل نور الشمس الينا ، فليس الهواء هو الذى يحس به أولا ، ونحن من بعده ، بل انا نحس به فى نفس الوقت مع الهـواء ، وغالبـاً ما نراه قبل أن يقترب من العين ، رغم أنه يضيء أشياء أخرى • وفى هذه الحالة لا يتأثر الهواء قط ، ومع ذلك فنحن نراه • فهنا لا يكون ثمت أى تأثر فى الوسط ، اذ لا يكون الضوء الذى يجب أن يتحد معه ضوء العين قد وصل بعد • وفى هذا الفرض يكون من العسير كذلك أن نعلل رؤيتنا للنجوم والنار ليلا •

فاذا افترضنا ثانيا ، أن النفس تظل فى ذاتها ، وتستخدم الضـوء وكأنه عصا تساعدها على السـير نحـو الشيء المنظور ، لوجب أن يكون الادراك الحسى فعلا عنيفاً يرجع الى مقـاومة الشيء والى توتر الضوء ، ولوجب على المحسوس ــ من حيث أن له لونا ــ أن يبدى مقاومة ، اذ أن هذا هو الشرط الذى يتم به الاتصال بشيء عن طريق جسم معترض• ثم ان هذا الشيء يجب أن يكون قد اتصل بنا اتصـالا مباشراً من قبلُ ، دون أى وسط • فاللمس غير المباشر لا يمكنه أن يقدم الينا سوى معرفة مستمدة ، كتلك التى تقوم على الذاكرة والاستدلال ــ وليس هذا شأن الادراك البصرى •

وأخيرا فاذا اعترفنـا بأن اللون يؤدى أولا الى أن ينفعل الضـوء القريب من الشيء ، ثم ينتقل هذا التأثير تدريجياً حتى يصل الى العين ، لأصبح الفرض معادلا لذلك الذى كان يعترف بأن الشيء المحسوس يغير الوسط أولا ، وهو فرض ناقشناه من قبل فى موضع آخر •

٥ ــ فاذا انتقلنا الى السمع ، فهل ينبغى فيه أن يتأثر الهواء ؟ ان الهواء الموجود بقرب الجسم يتلقى أول دفعة لمصدر الصوت ، ثم يتأثر

بقية الهواء على نفس النحو حتى الأذن ، حيث ينتهى الى الاحساس •
فهل يتأثر الوسط بعكس ذلك ، عرضاً ، ولمجرد أنه يوجد بين مصدر الصوت وبين الأذن ؟ واذا أزيل الوسط عندما ينشأ الصوت عن احتكاك جسمين ، فهلا ينتقل الصوت مباشرة الى حواسنا ؟•

لا بد أن يهتز الهواء أولا ، ولكن ليس المهم هنا هو الهواء الموجود بين مصدر الصوت وبين الأذن على الاطلاق • فالهواء المجاور لمصدر الصوت هو مبدأ الصوت ، وما كان يمكن أن ينشأ صوت عن اصطدام جسمين ، لو لم يكن الهواء الذى صدمه تقابلهما ودفعه ، يصدمهما بدوره ، ثم ينقل الصدمة الى الهواء الذى يصل الى الأذنين والسمع •

ـ ولكن ان كان الهواء ، مع الصدمة الناتجة عن حركته ، هو مبدأ الصوت ، فمن أين تأتى الفروق الموجودة فيما بين الأصوات وفيما بين الأنغام ؟ ان البرونز يحدث صوتا مختلفا ان ضرب برونزاً عنه اذا ضرب جسماً آخر • والأصوات تختلف باختلاف الأجسام • فبينما نجد الهواء كله من نوع واحد ، ويتذبذب على نحو واحد ، نرى الأصوات تختلف ولا تقتصر على التفاوت فى الشدة والضعف فحسب •

ـ ان الهواء يحدث الصوت بأن يصدم جسماً ، فليس ذلك من حيث هو هواء : اذ أنه لكى يحدث صوتاً ، فلا بد أن يكون له ثبات جسم صلب ، وأن يظل ثابتاً كالجسم الصلب قبل أن يتبدد من جديد • وعلى ذلك فارتطام الأجسام يكفى ، والدفعة الناشئة عنه تصل الى حواسنا ، فتكون هى الصوت • ودليل ذلك تلك الأصوات التى نسمعها داخل أجسام الحيوانات دون أن يكون فيها هواء • فهى ناتجة عن اصطدام جزء بآخر ، كما يحدث مثلاً حين تثنى مفصلا ، فتحتك العظام بعضها ببعض ، ونسمع أصوات كسر ، دون أن يكون هناك هواء •

تلك هى الاشكالات التى يثيرها السمع • والمسائل هنا مشابهة للمسائل المتعلقة بالابصار • فالتأثير السمعى يتطلب بدوره تعاطفاً لا يتم الا فى داخل كائن حى واحد •

٦ ــ فهل يمكن أن يوجد ضوء بلا هــواء ؟ أعني مثلا هل تضيء الشمس سطح الأجسام لو حل خلاء محل الوسط الهوائي الذي هو الآن مضاء بالعرض لأنه يوجد في ذلك الموضع ؟ أم أن الأشياء الأخرى تضاء لأن الهواء يتأثر ، بحيث يدين الضوء للهواء ببقائه ؟ هل لا يعدو الضوء أن يكون تأثراً من الهواء ، لا قوام له ما لم توجد الذات المتأثرة ؟

ان الضوء ، أولا ، ليس في الأصل تأثراً من الهواء . كما أنه ليس تأثراً من الهواء بوصــفه هــواء . اذ أنه ينتمي الى كل جسم ملتهب أو لامع : فللأحجار اللامعة مثلا لون مضيء .

ــ ولكن ، أكان يوجد الضوء ، في انتقاله من تلك الأجسام التي لها لون مضيء ، الى جسم آخر ، نقــول أكان يوجــد لو لم يكن ثمت هواء ؟

ــ ان كان الضوء كيفية فحسب ، وكيفية لموجود ، فمن الضروري ــ ما دامت كل كيفية متعلقة بذات ــ أن نبحث في أي الأجسام يوجد الضوء . ولكنه ان كان فاعلية صادرة عن جسم ، فلم لا يوجد اذن في المكان المجاور الذي يفترض أنه قد عدم كل موجود وأنه خال ، ولم لا ينتشر الى ما وراء ذلك ؟ واذا كان يمتد في خط مستقيم، فلم لا يستمر في طريقه ، دون مطية ؟ واذا كان من طبيعتــه أن يســقط فانه سيهبط ، وما الهواء ولا أي جسم مضاء بمستطيع أن يسحبه من الجسم المضيء أو يرغمه على التقدم : اذ أنه ليس عرضاً لا قوام له الا في شيء آخر ، ولا تأثراً يتضمن ذاتاً متأثرة ــ والا للزم أن يظل في الذات المضاءة ، عندما يغيب المصدر المنير ، بينما الواقع أنه يغيب مع مصدره . ونتيجة ذلك أنه كان يأتي معهــا (حتى ولو لم يكن ثمت جســم ينار) فأين هو اذن ؟ حسبه أن يكون له مكان ، والا لفقد جسم الشمس الفاعلية التي تصدر عنه ، وهي الضــوء . فالفاعليــة تأتي من ذات ، ولكنها لا تنتقل الى ذات أخرى . أما اذا أتت اليها ذات أخــرى ، فانها تحس تأثراً . فكما أن

الحياة نشاط للنفس التي يخضع موجود كالجسم لتأثيرها اذا اتحد معها ، وكما أن نشاط النفس هذا يوجد حتى لو لم يكن ثمت جسم في الوقت الحالي ، فما الذي يمنع من أن يكون الأمر كذلك بالنسبة الى الضوء ، ما دام هو فاعلية الجسم المضيء ؟ ليس جسم الهواء المعتم هو الذي يولد الضوء ، بل الواقع أنه يجعله معتماً وغير نقي بما يعلق به من غبار . فالقول انه يولده أشبه بالقول ان شيئاً يغدو حلواً اذا مزج بشيء مر . فان قيل ان النور تغير في الهواء ، لوجب أن يضاف الى ذلك أن هذا التغير يغيره هو ذاته ، وأن ظلمته تتبدل ولا تعود ظلمة . والواقع أن الهواء حين ينار يظل كما كان ، وكأنه لم يتأثر قط . فلا بد أن يكون التأثير منتميا الى الموضوع الذي هو تأثره . غير أن اللون ليس تأثراً للهواء ، بل يوجد في ذاته ، وانما الهواء ماثل بازائه فحسب . وهنا نختم بحث هذه المسألة .

٧ ــ فهل يفنى الضوء أم يعود الى مصدره ؟ ربما استخلصنا من ذلك شيئاً يفيدنا في المسألة السابقة .

ــ لو كان الضوء في الشيء المضاء ، ولو كان الشيء الذي له من الضوء نصيب يمتلك في ذاته هذا القدر من الضوء ، فربما أمكن حينئذ القول انه يفنى . أما اذا كان الضوء فعلا لا يسرى خارج مصدره ــ ولولا ذلك لغمر باطن الشيء وتخلله ، وتجاوز بذلك الحدود التي يقتصر عليها فعل صادر عن موجود فعال ــ نقول اذا كان النور فعلا من هذا النوع ، فانه لا يفنى طالما بقي المصدر المنير . هو يغير مكانه مع مصدره ، لا لأنه يتوب اليه ، بل لأنه فعله ، ولأنه يصحبه دائماً ، ما لم يعقه شيء . ولو كانت المسافة بيننا وبين الشمس أضعاف ما هي عليه ، لظل نورها مع ذلك يصل الينا ، ان لم يحل دون وصوله شيء . ولكن في الجسم المضيء فعلا باطناً ، ونوعاً من الحياة الفياضة هو مبدأ هذا الفعل الذي هو النور ومصدره . وهذا النور الذي يتجاوز حدود الجسم المنير ، هو صورة

للفعل الباطن : فهو فعل ثان لا ينفصل عن الأول . ولكل موجود فعل مشابه له : فما أن يوجد ذلك الموجود ، حتى يوجد ذلك الفعل أيضا . وطالما بقى الموجود فانه يمارس فعله من مسافة تتراوح بعداً وقربا . فهناك أفعال ضعيفة مبهمة ، وأخرى تخفى علينا تماما ، وغيرها قوية تؤثر من بعد . وفى هذه الحالة الأخيرة ، ينبغى أن يوجد الفعل فى نفس المكان الذى يبدى فيه الفاعل أثره ، ويمتد الى حيث تمتد قوته . وذلك ما يمكننا أن نلمسه فى الحيوانات ذات العيون اللامعة : فالضوء الذى فيها يخرج من عينيها . كما نرى حشرات لها نار مركزية فى باطنها فاذا انفتحت الأجنحة لمعت فى الظلمة ، واذا طويت لم يعد النور يظهر فى الخارج . وفى هذه الحالة لا نقول انه قد فنى ، بل ظل موجوداً ، ولكنه لا يعود يخرج عن جسم هذه الحشرات . ولكن أيعود الضوء الى داخل الحيوان ؟ كلا ، انه لا يظل يظهر خارجه لأن النار لا تعود تشع الى الخارج ، بل تظل متجمعة فى الحيوان . ولكن أيتجمع الضوء (الصادر عن النار) فى الحيوان هو الآخر ؟ كلا ، بل النار فحسب . والنار تتجمع فيه لأن جزءاً من الجسم (الجناح) يكون حائلا يعوقها من الظهور فى الخارج .

واذن فالضوء الصادر عن الجسم هو فعل للجسم المنير يتبدى فى الخارج . والضوء الذى هو أصلا فى أجسام مضيئة بذاتها ، هو ماهية تناظر الوجود الصورى لهذه الأجسام . فاذا اختلط جسم كهذا بالمادة ، لتنج عنه اللون . وفعل الضوء لا يحدث اللون ، بل يصبغ سطح الأشياء التى يضيئها فحسب ، اذ أنه فعل جسم مختلف عن تلك الأشياء ، يظل مرتبطاً بالجسم الذى هو فعله ، أما الأشياء ، فلما كانت منفصلة عن هذا الجسم ، فهى أيضاً منفصلة عن فعلها .

ولا بد أن يعد النور لا جسمياً خالصاً ، وان كان فعلاً لجسم . ومن هنا لم يكن من الدقة أن نقول انه قد صدر ، أو أنه هناك ــ فتلك ألفاظ لها معنى آخر ، ما دام النور فى حقيقة الأمر فاعلية . فالصورة

فى المرآة هى فعل الشىء الذى يرى فيها ، والشىء يمارس فعله على ما يمكنه أن ينفعل دون أن يسرى منه هو ذاته شىء . فان كان الشىء حاضراً ، ظهرت الصورة فى المرآة ، ورأينا فيها انعكاس شكل ملون ، أما اذا اختفى الشىء ، فان الوسط الشفاف لا يحتفظ بشىء مما كان لديه عندما كان الشىء يمد فعله اليه .

وكذلك الحال فى النفس [1] : فكل ما يوجد فيها من فعل لنفس سابقة ، يبقى ما بقيت هذه النفس ، من حيث هو فعل خاضع لغيره .

ـ فما الذى يحدث فى حالة قوة ليست فعلا على الاطلاق ، بل نتيجة لفعل ، كما هى الحال فى حياة خاصة بجسم معين ، أو كالنور الذى يوجد مختلطاً بالجسم ؟

ـ فى هذه الحالة الأخيرة ينتج النور اللون نتيجة لاختلاطه بجسم.

ـ فما القول فى الحياة الخاصة بجسم معين ؟

ـ ان الجسم انما تكون له حياة بفضل قرب النفس منه . واذن فحين يفنى الجسم ـ هذا ان أمكن أن يفقد شىء كل مشاركة فى النفس ـ فما ذلك الا لأن النفس التى كانت تهبه الحياة ، أو النفوس القريبة منه ، لم تعد تكفيه ، فلا يمكنه أن يظل حياً .

ـ ولكن هل فنيت هذه الحياة ذاتها ؟

ـ كلا ، ليست هى التى فنيت ، اذ أنها لم تكن سوى انعكاس نور. ولنقل فقط : انها لم تعد هناك .

---

(1) يلاحظ هنا ان افلوطين يستغل النتائج التى وصل اليها من بحثه لطبيعة الضوء ، ليطبقها على النفس ، مشبها علاقة النفس بالحياة الصادرة عنها ، بعلاقة الجسم المشع بالضوء الصادر عنه ، وهو تشبيه مألوف لديه . واساس التشابه هنا هو أن الحياة تختفى مع مصدرها الذى هو النفس ، مثلما يختفى الضوء اذا غاب مصدره .

٨ ــ لو كان ثمت جسم خارج عن السماء ، ولو كانت هنـاك عين تنظر من هنا دون أن يعترض نظرتها شيء ، فهل ترى ذلك الشيء الذى ليس فى تعاطف معها على الاطلاق ، ما دام التعاطف لا يقوم الا بفضـل وحدة طبيعة الكائن الحى ؟

ــ مادام التعاطف ناتجاً عن انتماء الموجودات التى تحس والموجودات التى تحس الى كائن حى واحد ، فلن يعود هناك احساس ، الا اذا كان ذلك الجسم جزءا من كوننا ، وخارجا عنه ، وفى هذه الحالة قد يحس.

ــ ولكن ، ان لم يكن جزءاً منه ، ولكنـه مع ذلك جسم ملون له بقية الصفات الأخرى ، أى كان جسماً كالأجسام التى هنا ، ومن نفس نوع العين التى نتحدث عنها ، فهلا يحس ذلك الجسم ؟

ــ انه لا يحس فى هذه الحالة أيضاً ، ان كان رأينا صحيحاً . فاذا حاول امرؤ أن يفند رأينا مستنداً الى تلك النتيجة ذاتها ، قائلاً ان من المحال التسليم بأن العين لا ترى اللون الموجود أمامها ، وأن بقية الحواس لا تدرك الأشياء المحسوسة التى أمامها ، فسنرد عليه قائلين : كيف نعلم أن هذه النتيجة تبدو أمراً محالاً ؟ أليس صحيحاً أننا نفعل وننفعل هنا ، لأننا كلنا فى كون واحد ، ولأننا أجزاء فى هذا الكون ؟ فينبغى اذن أن نبحث فيما اذا كانت هناك أسـباب أخـرى ، فان كان البحث كافيا تم البرهان ، والا فلا بد من أدلة أخرى .

من الواضح أن كل كائن حى يتعاطف مع ذاته ، وحسبه فى ذلك أن يكون كائناً حياً . وأجزاؤه تتعاطف فيما بينها ، لأنها أجـزاء كائن حى واحد .

ــ وهنا قد يقال : كلا ، ان ذلك راجع الى تشابه هذه الأجزاء فيما بينها . فالادراك والاحساس يتمان فى الكائن الحى لأن بينه وبين مايدركه تشابها . اذ أن العضو مشـابه للشىء المدرك . فالاحسـاس اذن ادراك بأعضاء مشابهة للأشياء المـدركة . فان كان الكائن الحى يدرك الأشـياء

لا لأنها فيه ، بل لانها مشابهة لما فيه ، فانه يدركها بوصفه كائناً حياً • وطالما هو يدرك ، فان الأشـياء لا تدرك لأنها فيه ، بل لأنهـا مشـابهة لما فيه •

ـ ولكن الأشياء التى تدركها ليست مشابهة لأعضائنا الا لأن نفس الكون قد أوجدت هذا التشابه حتى تكيفها تبعاً لها • فلنفرض الآن أن نفساً مختلفة كل الاختلاف تمارس فعلها فى منطقة منفصلة عن العالم ، فان الأشياء التى نفترض أن تلك النفس قد خلقتها هناك ، والتى تشـبه الأشياء التى لدينا فى هذا العالم ، لن يكون لها وجود بالنسبة الى النفس فى عالمنا هذا •

وقد يقال ان هذا محال ، غير أن هذه الاحالة تنم عن علتها الحقيقية، وهى التناقض الذى ينطوى عليه الفرض • فذلك الفرض يتحدث من شىء هو نفس وليس نفساً فى الوقت ذاته • وهو يتحدث عن الأشياء ذاتها بوصفها من نوع واحد ، ومن نوع مختلف معاً ، متشـابهة ومتباينة فى الآن نفسه : وهو زعم زاخر بالتناقض ، لا يستحق حتى اسم الفرض• فهو يسلم مقدما بأن فى هذه المنطقة المتميزة نفسا ، ويؤكد بالتالى أن كونا كل ، وأنه ليس كلا ، وأنه مختلف عن الكل ولا يختلف عن أشـياء معينة ، وأن العدم ليس العدم ، وأخيراً أنه كامل وليس كاملا • فالواجب اذن أن نتخلى عن هذا الفـرض ،وليس علينـا أن نبحث عن نتائجه ، ما دامت تهدم نفسها بنفسها •

المقال السادس

فى الإحساس والذاكرة

١ ــ ليست الاحساسات أشكالاً ولا علامات تنطبع فى النفس ، وبالتالى فليس قوام الذكريات هو حفظ المعارف أو الاحساسات فىالنفس عن طريق ابقاء هذه العلامات ، ما دامت هذه العلامات غير موجودة • فالرأى القائل بانطباع العلامات فى النفس هو ذاته الذى يسلم بأنالتذكر يرجع الى بقاء هذه العلامات • والرأى الذى ينكر أحد هذين الأمرين ينكر الآخر • وما دمنا نرفض الأمرين معاً ، فعلينا أن نبحث عن الطريقة التى يتم بها الاحساس والذاكرة ، اذ أننا نرى أنه لا تحدث فى النفس أية علامة للشىء المحسوس ترتسم فيها صورته ، وأن التذكر ليس راجعاً الى بقاء هذه العلامة •

فلنتأمل ما يحدث فى حالة أكثر الاحساسات وضوحاً ، وسنهتدى ولا شك الى ما نبحث عنه اذا طبقنا النتائج التى نصل اليها على بقية حالات الاحساس • اننا عندما ندرك شيئاً معيناً بالبصر ، فمن الجلى أننا نراه دائما عن بعد ، ونتوجه اليه ببصرنا • وواضح أن التأثر يتم فى المكان الذى يوجد فيه الشىء • فالنفس ترى ما هو خارجها ، ولا تنطبع فيها علامة • ورؤيتها ليست راجعة الى كونها قد شكلت على مثال الشىء ، كما يشكل الشمع بالخاتم : اذ لو كانت فى داخلها صورة الشىء الذى تراه لما كانت فى حاجة الى التطلع خارجها ، ولاكتفت بالتطلع الى العلامة المنطبعة فيها • وفضلاً عن ذلك ، فالنفس تنسب الى الشىء مسافة ما ، وتعلم من أى بعد تراه ، فكيف يكون فى وسعها أن ترى الشىء فيها ،

بينما هو مفارق لها وبعيـد عنها ؟ ثم أنها تسـتطيع أن تذكر أبعاد الشيء الخارجي ، فتعلم أن هذا الشيء ـ كالسماء مثلا ـ كبير • فكيف يتسنى لها ذلك ، ما دام الانطبـاع لا يمكن أن يكون في مثل حجم الشيء ؟ وأخيراً ـ وهذه أقـوى الحجج ـ فنحن اذا اقتصرنا على ادراك علامات الأشياء التي نراها ، فلن نستطيع رؤية الأشياء ذاتها ، بل سنرى صوراً أو ظلالاً لهذه الأشياء فحسب • فالأشياء ذاتها غير ما نراه • ثم أنه ان لم يكن ممكناً ، كما هو معروف ، أن يرى شيء موضـوع على انسـان العين ، بل يجب أن يبعد ليرى ، فعلينا ، بالأحرى أن تنقل هذا الاعتبار الى النفس • فلو وضعنا فيها علامة الشيء المرئي ، لما أمكنها أن ترى ذات الشيء الذي طبع صورته • ذلك لأنه لا بد في الابصـار من أمرين : شيء يرى وشيء يرى • فاذا كان ما يرى متميزا عما يرى ، فعندئذ ينبغي ألا يكون ما يرى في نفس موضع ما يرى ، وبالتالي ينبغي ألا يكون فيه• فنحن لا نرى ما يوجد في النفس التي تبصر ، بل ما لا يوجـد فيها ـ وذلك هو شرط الابصار •

٢ ـ ولكن ، ان لم يكن الاحسـاس يتم على هذا النحو ، فكيف يتم ؟ ان الاحساس يحكم على أشياء لا يشتمل عليها في ذاته ، اذ أن من شأن كل ملكة في النفس ألا تتلقى مؤثرات ، بل تمارس قوتها ونشاطها في أشياء مناظرة لها [1] • وهكذا تستطيع النفس أن تميز الموضوع الذي يرى من الموضوع الذي يسمع• وهذا التمييز كان يغدو محالا ، لو كانت الاحساسات علامات منطبعة ، وانمـا هو ممكن لأن الاحسـاسات ليست علامات ، ولا انطباعات سلبية ، بل هي أفعال متعلقـة بالموضـوع الذي تناظره في النفس• ولكنا لما كنا على يقين من أن كل قوة من قوى الاحساس لا تستطيع أن تعرف موضوعها الخاص ان لم تكن قد تلقت منه صدمة ،

---

(١) هنا يؤكد افلوطين ايجابية النفس في الاحساس ، وهي التي تؤدي به الى نقد القول بالانطباع ، لان معناه ان تكون النفس سلبية •

فانا نسلم بأنها تنفعل نتيجة لهذه الصدمة ، لا بأنها تعرف ذلك الموضوع الذي يناظرها ، ونسلم مع ذلك بأن من طبيعتها أن تكون هي المسيطرة، لا أن يسيطر عليها .

ولا بد أن يكون الأمر كذلك في السمع . ففي الهواء علامة قوامها سلسلة من الصدمات المتميزة . والحروف مرتسمة فيه على نحو ما ، بواسطة مصدر الأصوات . ثم تقرأ ملكة السمع وجوهر النفس ذاته الصفات المكتوبة في الهواء ، وذلك عندما تقترب هذه الصفات اقتراباً كافياً من العضو الذي يدرك هذه الصفات وفقاً للطبيعة اذا دخلت فيه . وفي الذوق والشم تأثرات سلبية ، أما الادراكات والمعرفة المتميزة للروائح والطعوم ، فتلك معارف لهذه التأثرات السلبية ، وليست هي التأثرات ذاتها . وأما عن معرفة المعقولات ، فهي بالأحرى خالية من التأثرات السلبية والعلامات المنطبعة ، اذ أنها ــ على عكس الاحساسات ــ تنبثق من الداخل ، بينما المعرفة تأتي من الخارج . والموجودات العقلية هي أفعال ايجابية ، بمعنى أوضح ، وهي في ذلك تفوق الاحساسات ، اذ أن المعرفة تعرف ذاتها فيها ، وكل معقول هو فعل المعرفة ذاته .

فهل النفس التي تعرف ذاتها تزدوج ، وكأن جزءاً منها يرى (وجزءاً آخر يرى) ، بينما هي ترى العقل واحداً والذات والموضوع فيه شيئا واحداً ؟ هذا ما سنعرض له في موضع آخر .

٣ ــ يبقى أمامنا ، بعد ما قلناه ، أن نتحدث عن الذاكرة . فليس بالأمر المستغرب ــ أو بالأحرى هو أمر مستغرب ولكنه مع ذلك جدير بتصديقنا ــ أن تكون للنفس قوة من شأنها أن تدرك أموراً لا تتضمن فيها ، وذلك ودون أن تتلقى في ذاتها شيئاً . فالنفس في الحق هي المبدأ العاقل لكل شيء ، وبوصفها مبدأ عاقلا ، فهي آخر الحقائق المعقولة أو الأشياء المتضمنة في الحقيقة المعقولة ، وأول ما في العالم المحسوس . فهي اذن على صلة بهذين العالمين : هي بأحدهما سعيدة تدب

فيها الحياة ، أما الآخر فيخدعها بتشابهه مع الأول ، فتهبط اليه وكأنها تحت تأثير اجتذاب سحرى •

ولما كانت بين الاثنين ، فهي تدركهما معاً • ويقال عنها انها تفهم المعقولات عندما تتذكرها وتقترب منها • واذا كانت تعرفها ، فذلك لأنها هى هذه المعقولات ذاتها على نحو ما • وهى لا تعرف المعقولات لأن هذه موجودة فيها ، بل لأن النفس تملكها على نحو ما ، وتراها ، ولأنها هى هذه المعقولات ذاتها على نحو غامض • ولكنها حين تتيقظ بطريقة ما ، وتنتقل من القوة الى الفعل ، تغدو هذه المعقولات أوضح أمامها بعد أن كانت غامضة• وهى كذلك مرتبطة بالمحسوسات : فهى تضيئها بنوع من الاشعاع ينبع منها • وبفضل فاعلية النفس تكون هذه الموجودات أمام أنظارها ، اذ أن القوة التى لديها متجهة نحو هذا الفعل ، وتنشط هذه القوة حين تكون على صلة بالمحسوسات • وعندما تتوجه النفس بقوة الى أحد الموضوعات التى تدركها ، تظل طويلا محتفظة باتجاهها نحو هذا الموضوع وكأنه ماثل أمامها ، ويطول هذا الاحتفاظ بقدر ما يزداد اتجاهها قوة • لهذا كانت ذاكرة الأطفال أقوى • فذكرياتهم لا تفارقهم وتظل ماثلة أمام أنظارهم ، لأنهم لا زالوا يرون عدداً محدوداً من الموضوعات فحسب • أما عندما يمتد التفكير والادراك الحسى الى عدد كبير من الموضوعات فان المرء يمر عليها مراً سريعاً دون تريث •

ولو كان ما يحفظ فى الذاكرة علامات منطبعة بحق ، لما قلل عددها من قدرة ذاكرتنا • وفضلاً عن ذلك ، فلو صح هذا الفرض لما كان ثمت حاجة الى التفكير لاحياء الذكريات ، ولما كان المرء ينسى أولاً ثم يتذكر بعد ذلك ، ما دامت الانطباعات موجودة على الدوام • كما أن من الواضح أنه يترتب على مران الذاكرة زيادة فى قوة النفس ، مثلما يمكننا التمرين الذى نمارسه بأيدينا أو بأرجلنا من أن نفعل بسهولة أشياء لم يكن فى وسعنا أن نفعلها ، ونقدر عليها الآن بفضل التكرار

المتصل • فلم لا يتذكر المرء الشيء عندما يسمعه مرة أو مرتين ، ثم يتذكره عندما يسمعه مرات عديدة ؟ ولم يتذكر المرء بعد مضي وقت طويل شيئاً لم يكن قد وعاه حين كان يسمعه ؟ لا نستطيع أن نعلل ذلك بأن المرء لم يكن لديه في بادىء الأمر سوى أجزاء من العلامة الكلية. فلو صح هذا التعليل لوجب أن يتذكر المرء عندئذ هذه الأجزاء ، ولكن الذي يحدث هو أنه يتذكر كل شيء دفعة واحدة، بعد آخر سماع أو بعد آخر تدريب • تلك كلها براهين على أن من الممكن أن تقوى ملكة الذاكرة في النفس ، وأن تدعم — تبعاً لذلك — القدرة العامة على التذكر، أو القدرة على تذكر شيء بعينه • ولكنا لا نكتسب بالمران تذكر الأشياء التي تدربنا على تعلمها فحسب • فبجانب كل ما يظل في ذاكرتنا بفضل عادة التمرن على الكلمات ، يسر لنا ذلك استعادة كثيرة من الذكريات الأخرى • فما علة ذلك ان لم تكن ما طرأ على قوة التذكر ذاتها من تدعيم ؟

أما القول ببقاء العلامات في النفس ، فهو مظهر ضعف أكثر منه مظهر قوة ، اذ أن قدرة الجسم على تلقي العلامات تزداد بازدياد سهولة تقبله لها • ولما كان انطباع العلامة أمراً سلبياً ، فان معنى ذلك أن تزداد ذاكرة المرء قوة كلما كان أكثر سلبية • غير أن ما يحدث هو العكس• فلم يحدث في أية حالة أن أدى المران الى زيادة السلبية • ففي حالة الاحساسات ذاتها لا تكون العين الضعيفة هي التي ترى خيراً من غيرها ، بل العين التي لديها قدرة أكبر على الفعل • لهذا كان ضعف الاحساس في الشيخوخة مقترناً بضعف الذاكرة • فالاحساس ، كالذاكرة ، هو قوة معينة • فان لم تكن الاحساسات علامات ، فكيف يكون قوام الذاكرة هو حفظ شيء معين لم يودع في النفس أبداً ، حتى ولا في نقطة بداية التذكر ؟

— ولكن ان كانت الذاكرة قدرة تمكننا من أن تكون لنا ذكريات

فى متناول أيدينا ، فلم لا نستدعى الأشياء فى نفس الوقت الذى نتعلمها فيه ، وانما فيما بعد ؟

ذلك لأن من الواجب أولاً تثبيت هذه القدرة وتهيئتها • وذلك ما نلمسه أيضاً فى بقية القدرات : فهى لا تكون فعالة الا اذا هيئت لذلك • وهى تسلك تارة مباشرة ، وتارة لا تسلك الا بعد أن تستجمع قواها •

وفى معظم الأحيان لا تقترن قوة الذاكرة بذكاء العقل، اذ أن هاتين ملكتان متباينتان • والمصارع الجيد لا يكون فى الغالب عداء جيداً ، فلكل طابع يغلب عليه •

ومع ذلك ، فلا شىء يمنع ، حتى لو كانت النفس مفرطة (الجمود) من أن تقرأ العلامات التى تكون مودعة فيها ، ولا أن تعجز عن تلقى التأثرات والاحتفاظ بها ان كانت قليلة الثبات [1] • وفضلاً عن ذلك ، فان كانت النفس غير ممتدة ، فذلك دليل على أن الذاكرة قوة • وليس من المستغرب أن تكون حقيقة النفس مختلفة عما ظنه من لم يبحثوا الأمر بحثاً كافياً ، أو من تسرعوا فى استخدام الأفكار الآتية من الحس فخدعتهم الصور المستمدة منها : أولئك الذين لا تثير الاحساسات والذكريات فى أذهانهم الا صورة حروف منطبعة على صفائح أو ألواح• فسواء أنظر هؤلاء الى النفس على أنها جسم ، أم على أنها غير جسمية [2]، فانهم فى الحالتين لن يتبينوا الاستحالات الناجمة عن فرضهم •

---

(١) فى تلك العبارة رد على انصار فكرة الانطباع الذين يجعلون هذا الانطباع أقوى كلما كانت النفس مرنة قليلة الثبات ، واضعف ان كانت جامدة . وهنا يبين افلوطين ان العكس ليس مستحيلا •

(٢) المفروض ان انصار الانطباع كالرواقيين يقولون دائما ان النفس جسمية ،ولكن « برييه » يلاحظ ان هناك فقرة لارسطو لمح فيها الى تشبيه التذكر بالانطباع ، فى مقالة « فى الذاكرة (٤٥٠ ا ٢٥) » ومن المعروف ان النفس عند ارسطو ليست مادية ، فهو اذن الذى يعنيه أفلوطين حين يتحدث عن اولئك الذين قالوا بالانطباع وجعلوا النفس غير مادية فى نفس الوقت .

المَقَالُ السَّابِعُ

فى خــلود النفس

١ ــ هل كل انسان خالد ، أم هو بأسره فان ؟ أم ان أجزاء معينة منا تنتهى الى الفساد والفناء ، بينما البعض الآخر ، الذى هو نحن بحق، يظل على الدوام باقياً ؟ فى وسعنا أن نعرف ذلك عنــدما نبحث فى أمر طبيعتنا •

فلا شك أن الانسان ليس موجوداً بسيطاً ، بل له نفس وله أيضاً جسم ، سواء أكان ذلك الجسم بمثابة الأداة للنفس ، أو كان مرتبطاً بها على نحو آخر • فلنسلم اذن بهذا التقســيم ، ولنبحث طبيعــة كل من الطرفين وماهيته •

ان الجسم ذاته مركب ، لذا يدلنا العقل على أنه لا يمكن أن يظل متماسكاً ، كما يراه الاحساس مفككاً متحللاً ، خاضعا لمختلف ضروب الفساد ، بحيث يعود كل من مكوناته الى أصله • وان الأجسام ليفســد بعضها بعضاً ، ويحيله جسماً آخر ، ويؤدى به الى الفســاد ، وخاصــة عندما لا تعود النفس ، التى تجمع بينهما بالصحبة ، قائمة فى كتلتيهما • وحتى لو تأملنا الأشياء التى هى واحدة بالفطرة ، فلن نجدها واحــدة بحق ، اذ أنها تنقسم الى صورة وهيولى ، وهما القسمان اللذان تتركب منهما الأجسام ذاتها بالضرورة • ثم ان لهذه الأجســام ، من حيث هى أجسام ، حجماً ، وهى تنقسم وتتجزأ الى دقائق، وبهذا تتعرض للفساد•

واذن فان كان الجسم جزءاً منــا ، فنحن لســنا بأسرنا خالدين •

وما دام الجسم أداة ، فينبغى أن تكون الطبيعة قد أعطته لنا بوصفه أداة لوقت معلوم فحسب • ولكن أهم مافى الانسان ، أى الانسان ذاته ، هو (للجسم) بمثابة الصورة للمادة ، أو بمثابة الفاعل للأداة ، وفى بالحالين يكون الانسان الحق هو النفس •

٢ ــ فما طبيعة تلك النفس اذن ؟ ان كانت جسماً ، كانت قابلة للفساد التام ، اذ أن كل جسم مركب •

وان لم تكن جسما ، بل طبيعة أخرى ، فلا بد أن نبحث تلك الطبيعة ، اما على نفس النحو أو على نحو آخر • ولكن علينا أولا أن نبحث الام يتحلل هذا الجسم الذى هو النفس ، لو كانت النفس جسماً• فما دامت الحياة تنتمى الى النفس ضرورة ، فان هذا الجسم ، الذى هو نفس ، لو كان مركباً من جسمين أو أكثر فلابد : اما أن يكون لكل منهما ــ أو لكل منهم ان كانوا أكثر من اثنين ــ حياة كامنة فيه ، أو أن يكون لأحدهما دون الآخر حياة ، أو ألا يكون لأى منهما حياة • فان كانت الحياة تنتمى الى واحد من هذه الأجسام ، فهو النفس • ولكن ، ماذا عسى أن يكون ذلك الجسم الذى تنتمى اليه الحياة فى ذاته ؟ ان النار والهواء والماء والتراب هى فى ذاتها موجودات غير حية • وان اتصف أحدها بالحياة فما هى الا حياة مستفادة • على أنه ليست هناك أجسام عدا هذه [1] • أما اذا قال أحد بعناصر أخرى فهو لا يذكر أنها نفوس ، وانما أجسام ، وأجسام غير حية • ولكن ان لم يكن لواحد من هذه الأجسام حياة ، فمن المحال أن تنشأ الحياة من تجمعها • وان كان لكل منها حياة ، فليس هناك ما يدعو الى أن تتركب النفس من أكثر من جسم واحد • ولكن الأكثر من ذلك استحالة أن تنشأ الحياة من تجمع الأجسام ، وأن يتولد العقل من أشياء عدمت العقل •

(١) حتى عهد أفلوطين ، كان القول بالعناصر الاربعة الوحيدة لا يزال سائدا ، بل انه لم يتزعزع الا بعده بوقت طويل •

ـ وقد يقال : أجل ، ولكن أليس هذا المركب مزيجاً ؟ (والمزيج هو علة الحياة) .

ـ فيلزم عندئذ أن يكون ثمت منظم وعلة للمزيج ، وهذه العلة هي التى تكون لها مرتبة النفس . اذ أنه لولا النفس التى فى الكون لما وجد في الواقع جسم مركب ، بل ولا جسم بسيط ، ما دام الجسم يدين بوجوده الى المبدأ العاقل فى تلك النفس ، وما دام ذلك المبدأ العاقل لا يأتى الا من نفس .

٣ ـ فان قال قائل ان الأمر ليس كذلك ، بل تنشأ النفس عن تجمع ذرات أو أجزاء لا تتجزأ ، فان اتحاد أجزاء النفس وتعاطفها يفند هذا الرأى ، ما دام لا يمكن أن يقوم بين هذه الأجسام الجامدة التى تعجز عن الاتحاد فى جسم واحد أى تداخل أو تعاطف ، بينما النفس متعاطفة مع ذاتها . وفضلاً عن ذلك ، فالجسم والحجم لا يمكن أن يأتيا من موجودات لا تنقسم [1] .

ولكن قد يقال ان الجسم بسيط ، وأن هيولاه لا تملك الحياة بذاتها ـ اذ أن الهيولى عارية عن كل صفة ـ وانما مصدر الحياة هو ما فى مرتبة الصورة . ويترتب على ذلك أن يقال ان هذه الصورة جوهر ، وعندئذ لا يكون ازدواج الهيولى والصورة هو النفس ، بل أحد هذين الحدين . وهذا الحد ليس جسماً ـ اذ لو كانت تداخله هيولى ، فسنحللها على نفس النحو ـ أو يقال ان الصورة هى حال من أحوال الهيولى وليست جوهراً ، وعندئذ ينبغى أن يقال من أين يرد هذا الحال وهذه الحياة على الهيولى ، اذ ليست الهيولى هى التى تضع لذاتها صورة ، أو تجلب لها نفساً .

---

(١) ينقد أفلوطين هنا فكرة الذرات عند الابيقوريين بوجه خاص ، ولكنه لا يكرس لها وقتا طويلا ، وينتقل سريعا الى نقد آراء أخرى ، أظهرها الرأى الرواقى .

فينبغي اذن أن يوجد شيء يهب الحياة • فان لم تكن تلك المهمة من شأن الهيولى ولا أي جسم بعينه ، فيلزم أن يكون هذا الشيء خارجاً عن كل طبيعة جسمية ومغايراً لهـا • اذ أنه لو لم توجـد قوة النفس ، لما وجدت الأجسام ذاتها • فطبيعة الأجسـام هي أن تتحـول وتكون في حركة ، ولو لم يكن هناك سوى أجسام ، لفني الجسم في الحال ، حتى لو أطلقنا على أحد هذه الأجسام اسم النفس ، اذ يلاقي هذا الجسم مصير الباقين ، ما دام الجميع لا ينطوون الا على هيولى • أو أنه بالأحرى ماكان ليظهر قط ، بل لتوقف كل شيء في مرحلة الهيولى ، لو لم يكن هنـاك شيء يضفي عليها صورة • بل ربما لم تكن الهيولى ذاتها لتوجد اطلاقاً• ولو كنا نعهد الى جسم يضم أجزاء هذا الكون ، وننسب الى جسم كالهواء أو التَّنَفّس مرتبـة النفس بل واسـمها ، لفني هذا الكون ، اذ أن هذه موجودات شديدة التفكك ليست لها في ذاتها أية وحدة • فما دامت كل الأجسام منقسمة ، فكيف نعهد بالكون الى واحد بعينـه منها ، دون أن يؤدي ذلك الى أن نجعل من الكون موجـوداً غير عاقل يتحـرك خبط عشواء ؟ وأي نظام يكون في التَّنَفّس الذي يدين للنفس بنظامه ؟ وأي فهم ؟ أما ان كانت النفس موجـودة ، لاستخدمت كل ذلك من أجـل تكوين عالم وموجودات حية، ولساهمت كل قوة من جانبها مع المجموع• فبدون النفس لا يكون شيء على الاطلاق ، ولن يكون النظام عندئذ هو وحده ما نفتقر اليه •

٤ ــ ولقد أقر الخصوم ذاتهم (يعني الرواقيين) بهذه الحقيقـة ، وهي أنه لا بد قبل الأجسام من صورة لنفس أعلى منها ، ما دام التَّنَفّس في رأيهم عاقلاً ، وناراً عاقلة • ولكن ، ما أعجب قولهم ان خير ما في الموجودات لا يمكنه أن يوجد دون نار ودون نفس ، وكأنه يبحث فيهما عن مكان ليستقر فيه ، مع أن الواجب ، بالأحـرى ، هو أن نبحث أين يكون موضع الأجســام من العقـل ، وما المكان الذي ينبغي أن تحتله الأجسام بين قوى النفس •

فان قالوا ان الحياة والنفس ليسا سوى نَفَس ، فما هو اذن ، فى نظرهم ، ذلك « الحال من أحوال الوجود » الذى طالما قالوا به ، والذى أهابوا به هنا ، مضطرين الى الاعتراف بطبيعة فعالة مختلفة عن الأجسام؟ فان لم يكن نَفَس نفساً ، ما دام هناك آلاف من الأنفاس غير الحية ، وان كانت النفس فى نظرهم ، مع ذلك ، هى النَّفَس ، ولكن على حال آخر من أحوال الوجود ، فانهم سيقولون اما بأن حال الوجود هذا ، أو الميل ، هو وجود حقيقى ، أو بأنه ليس شيئاً على الاطلاق • فان لم يكن شيئاً على الاطلاق ، لوجد النَّفَس وحده ، ولكان « حال الوجود » هذا لفظاً فحسب • ويترتب على ذلك أن يقولوا انه لا شىء يوجد ما خلا المادة ، وأن النفس والله ليسا سوى ألفاظ ، وأن المادة توجد وحدها • ولكن ان كان « ميل » الموجود شيئا آخر غير « حامله » ، وان كان يوجد فى المادة ، مع كونه هو ذاته لا ماديا لانه ليس مركبا من المادة ، فهناك اذن عقل ليس جسما ، ولكنه طبيعة مختلفة عن الجسم •

وفضلا عن ذلك ، فتبعاً للأسباب السابقة ، يكون القول بأن النفس جسم معين أمراً لا يقل عن ذلك امتناعا • اذ أنها لو كانت كذلك ، لكانت جسماً حاراً أو بارداً ، صلباً أو ليناً ، سائلاً أو يابساً ، أسود أو أبيض ، أى له كل الخصائص التى تنتمى الى صفات الجسم • فان كان هذا الجسم الذى يكون النفس حاراً ، لسخن فقط ؟ وان كان جسما بارداً ، برد ؟ وان كان خفيفا ، خفف ، وان كان ثقيلا ، ثقل ، وان كان أسود ، سود ، وان كان أبيض ، بيض ــ ما دامت النــار ليس من شأنها أن تبرد ، ولا البارد يسخن • على أن النفس يختلف فعلها باختلاف الكائنات الحية ، وتقوم فى الحيوان الواحد بأفعال متضادة ، فتجمد أجزاء معينة وتلين أجزاء أخرى ، وتكثف وتخلخل ، وتبيض وتسود وتخفف وتثقل • ولو صح قولهم لما وجب أن تحدث الا أثراً واحــداً تبعاً لكل صفة من صــفات جسمها ، وبخاصة تبعا للونها ، ولكن الواقع أنها تحدث آثاراً عديدة •

٥ ــ ومن المعلوم أن كل جسم ليست له سوى حركة واحدة ، فكيف اذن تنتج عن النفس حركات مختلفة ، لا حركة واحدة ، لو كانت النفس جسماً ؟ ان من الأفعال المختلفة ما يتم باختيار ارادى ، ومنها ما يتم بواسطة مبادىء عاقلة • ولكن لا الاختيار ولا المبادىء العاقلة ينتمى الى الأجسام ، ما دامت تلك المبادىء تنطوى على فروق • أما الجسم فهو واحد وبسيط ، ولا يشارك الا فى المبدأ الذى يضفى عليه صفته المتميزة، ككونه حاراً أو بارداً •

وفضلاً عن ذلك ، فمن أين تأتى الجسم القدرة على انماء جسم آخر منه بالتدريج الى حد معين ؟ ان له القدرة على النمو ، لا على الانماء ، الا اذا قلنا ان الانماء يتم بواسطة النفس التى تستخدم جزءاً من الكتلة المادية لتحدث بواسطته النمو • فان كانت النفس جسماً ، فينبغى أن تنمو هى ذاتها ، وواضح أن ذلك يكون باضافة جسم مشابه لها ، ان كان يتعين أن تنمو بنسبة مطردة مع الجسم الذى تنميه • على أن الجزء المضاف سيكون اما نفساً أو جسماً غير حى • فان كان نفساً ، فمن أين يأتى ، وكيف يدخل ، وكيف يضاف ؟ وان كان غير حى ، فكيف ينتقل الى الحياة ويكون على وفاق مع ذلك الجزء من النفس الذى كان يوجد من قبل ؟ وكيف يمكن أن تتحقق الوحدة ؟ وكيف يشارك ذلك الجزء فى الأحكام التى يصدرها الجزء الاول ؟ وهلا يكون أشبه بنفس غريبة تجهل ما تعلمه الاخرى ؟ ان حاله سيكون كحال بقية الكتلة المادية التى تتركب نحن منها : اذ يخرج منها جزء ويدخل جزء، دون أن تظل فى هوية مع ذاتها • وكيف تتم ذكرياتنا ؟ وكيف تتعرف على أقربائنا ان كانت نفسهم غريبة عنا تماماً ؟•

انهم يقولون ان النفس جسم ، غير أن كل جزء فى الجسم المنقسم الى أجزاء عديدة ، ليس مماثلا للكل • وعلى ذلك ، فاما أن يكون للنفس مقدار معلوم ، بحيث أنها اذا نقصت لم تعد نفساً ، مثلما تتحول كمية

معينة بالطرح الى كمية مختلفة ، أو أن مقدارها من شأنه ، اذا نقص ، أن يظل كما هو من حيث الكيف ، وعندئذ تختلف من حيث هي جسم عنها من حيث هي كيف ، ولكنها تستطيع بكيفها الذى هو مختلف عن كمها أن تحتفظ بهويتها • فلنسأل أولئك الذين يؤكدون أن النفس جسم : هل كل جزء من النفس التي تكون في جسم واحد ، هو نفس كالمجموع ؟ وهل جزء الجزء هو أيضاً نفس كالمجموع؟ عندئذ لا يضيف المقدار شيئاً الى ماهيتها ، مع أن الواجب أن يضيف، ما دامت كما • ثم ان النفس تكون كلها في مواضع عديدة ، بينما أن من المحال على جسم أن يكون كله في مواضع متعددة ، أو أن تكون أجزاؤه في هوية مع الكل •

فان قالوا ان كل جزء من النفس ليس نفساً ، فعندئذ سيكون قوام النفس أشياء غير حية • وفضلاً عن ذلك ، فان كان لكل نفس مقدار ينحصر بين حدين، الأكبر والأصغر ، لما عاد ما يخرج من هذين الحدين نفساً • ومع ذلك ، فعندما يولد توائم أو عدد كبير من الصغار ــ كما في بقية الحيوانات ــ في ولادة واحدة ومن بذرة واحدة ، فان البذرة تنقسم عندئذ الى مواضع عديدة ، ويكون كل واحد من أجزائها كلا • وهذه الظاهرة تكفى لاقناع أولئك الذين ينكرون أنالموجود الذى يكون الجزء منه فى هوية مع الكل يعلو في ماهيته على الوجود الكمى ، وينبغى أن يكون بالضرورة بغير كم • فنحن لو نزعنا عنه الكم ، لظل مع ذلك كما هو ، لأنه لا شأن له بالكم ولا بالكتلة ، ولأن ماهيته تختلف عن ذلك كل الاختلاف • فالنفس اذن ليس لها كم •

٦ ــ ولو كانت النفس جسماً ، لما كان هناك احساس ولا فكر ، ولا علم ، ولا فضيلة ، ولا أمانة بوجه عام ، وذلك يتضح مما يلى :

ينبغى على النفس ، لكى تحس شيئاً ما ، أن تكون واحدة ، وأن يدرك الشيء كله بواسطة موجود واحد ، حتى لو وردت تأثرات عديدة

بواسطة أعضاء كثيرة من أعضاء الحس ، وحتى لو كان للشيء الواحد صفات عديدة ، أو كانت الاحساسات المختلفة تصل بواسطة حاسة واحدة ، كما في ادراك الوجه مثلاً : اذ ليس ما يرى الأنف شيء ، وما يرى العينين شيء آخر ، بل ان شيئاً واحداً هو الذي يدرك كل الملامح دفعة واحدة . فان كان أحد التأثرات يأتي عن طريق العين وآخر عن طريق الأذن ، فلا بد من وجود شيء واحد يصل اليه كلاهما معاً اذ كيف كان يمكن القول ان هذين التأثرين الحسين مختلفان ، لو لم يكونا معا يصلان الى شيء واحد ؟ فينبغي اذن أن يكون هذا الشيء أشبه بمركز ، وأن تنتهي اليه الاحساسات التي تأتي من كل مصدر ، مثلها كمثل أنصاف الأقطار التي تمد من محيط دائرة .

وهكذا ينبغي أن يكون ما يدرك واحداً بحق . اذ لو كان منقسماً ، ولو كانت الاحساسات تأتي اليه كأنها تأتي الى طرفي خط ، فانها اما أن تعود الى التجمع في نقطة واحدة كالوسط ، أو يكون لكل طرف مختلف احساس بأحد الشيئين ، كما لو كنت أنا أحس شيئاً ، وأنت تحس شيئاً آخر . فان كان الشيء المحس واحداً ، أي ان كان وجهاً مثلاً ، فاما أن يتقلص الى وحدة ــ وهذا واضح : اذ أنه يتقلص في انسان العين ذاته ، والا فكيف نرى به أكبر الأشياء حجماً ؟ وبالأحرى ، فهو حين يدخل في المبدأ المدبر يغدو فكرة لا تنقسم ــ وعندئذ يكون هذا المبدأ غير منقسم ؛ أو أنه ان كان له حجم ، فانه ينقسم مثل موضوعه ، وعندئذ يدرك كل جزء من أجزائه جزءاً مختلفاً من الموضوع ، ولا يدرك شيء فينا الموضوع بأسره .

واذن فهذا المبدأ بأكمله ليس الا واحداً . فعلى أي نحو ينقسم ، ان كان قابلاً للانقسام ؟ انه لو انقسم لما أمكن أن ينطبق الجزء منه الا على جزء مساو له من الشيء ، ما دام ليس مساوياً في الأبعاد لكل الأشياء المحسوسة . فبأي النسب يتم التقسيم ؟ أينقسم الى أجزاء تعادل في

مقدارها ما للموضوع الداخل فيه من عناصر متباينة ؟ وهل تحس الأجزاء الخاصة التى ينقسم اليها كل جـزء من النفس بدورها ، أم أن أجـزاء الأجزاء لا تحس ؟ ان هذا محال : فلو كان أى جزء من النفس يحس ، ما دام الحجم قابلاً بطبيعته للانقسام الى ما لانهاية ، لترتب على ذلك أن يناظر كل محسوس عدد لا متناه من الاحسـاسات ، هى بمثـابة عدد لا متناه من الصور للشىء الواحد فى مبدئنا المدبر .

ولو كان ما يحس جسما ، لما تم الاحساس على نحو يختلف عن العلامات المنطبعة على الشمع بواسطة الأختام ، بحيث تطبع المحسوسات علامتها على الدم أو على الهواء . ولو كان الحال هنا كالحال فى الأجسام السائلة ، كما قد يتبادر الى الأذهان ، لطمست العلامة ، وكأنها قد رسمت فوق الماء ، ولما كانت هناك ذاكرة . ولو ظلت العلامات موجودة ، فاما أن يكون من المحال أن تطبع علامات غيرها طالما ظلت هذه باقية ــ واذن فلن تكون هناك احساسات أخرى ــ أو أنه ، ان أتت علامات أخرى ، لاختفت الأولى ، فلا تعود هناك ذاكرة . ولكن ما دام فى وسع المرء أن يتذكر ، وما دام من الممكن أن تضاف احساسات الى غيرها دون أن تقف السابقة حائلاً فى سبيل ذلك ، فمن المحال أن تكون النفس جسماً .

٧ ــ وفى وسعنا أن نصل الى نفس النتيجة من بحث الاحساس بالألم . فعندما يقال ان شخصاً يحس ألماً فى أصبعه يكون الألم فى الأصبع حقاً ، ولكن من الواضح أن الاحساس بالألم يتم ، باعترافهم هم ذاتهم ، فى المبدأ المدبر . وعندما يكون الجزء الذى يحس مختلفا ، فان المبـدأ يشعر بذلك ، وتتأثر النفس كلها على النحو ذاته . فكيف يحدث ذلك اذن ؟ انهم يقولون انه يحـدث بالانتقال التدريجى : أى أن الجزء من النفس الذى فى الاصبع ، يكون هو أول ما يتـأثر ، ثم ينقل التأثير الى الجزء الذى يليه ، وهذا ينقله الى آخر حتى يصل الى المبدأ . فان كان لدى الجزء الأول احساس بالألم ، وان كان الألم يمتد بالانتقال ، فلا بد

أن يكون هناك احساس جديد للجزء الثاني ، وآخر للثالث ، أى كثرة غير محدودة من الاحساسات لمؤثر واحد يبعث الألم ، ويكون المبدأ هو الذى يستشعر فى النهاية كل هذه الاحساسات ، مضافة اليها احساساته بذاته. والواقع أن كلا من هذه الاحساسات ليس احساس الاصبع بالألم، بل ان الاحساس المجاور للاصبع يشعر بالألم فى القدم ، والثالث يشعر بالألم فى الجزء الأعلى ، وهكذا تكون هناك آلام عديدة ، ولا يشعر المبدأ بالألم الذى فى الاصبع ، بل بالألم المجاور له ، ويدع جانباً بقية الآلام ، ولا يعلم أن الاصبع يتألم . فان كان من المحال - تبعاً لذلك - أن يتم الاحساس بألم الاصبع عن طريق الانتقال ، أو أن تكون للكتلة المادية فى الجسم معرفة بشيء بينما أن شيئاً آخر هو الذى يتأثر - اذ أن لكل حجم أجزاء متميزة - فعلينا أن نسلم بأن الموجود الذى يحس من شأنه أن يكون فى هوية مع ذاته فى كل موضع من الجسم . وهذه صفة لاتقوم الا فى موجود مختلف عن الجسم .

٨ - ثم ان التفكير لا يكون ممكناً لو كانت النفس جسما ، أياً كان هذا الجسم ، وذلك للأسباب الآتية :

ان كان قوام الاحساس هو استخدام النفس للجسم من أجل ادراك المحسوسات فلن يكون قوام التفكير هو الادراك بواسطة الجسم ، والا لكان هو هو الاحساس . فان كان التفكير هو الادراك بدون الجسم ، فينبغى بالأحرى ألا يكون الموجود الذى يفكر جسماً : اذ أن الاحساس يكون بالمحسوسات ، والتفكير فى معقولات. فان لم يسلموا بذلك ، فهناك على الأقل أفكار تتعلق بأمور معينة هى أمور عقلية ، وادراكات لموجودات غير ممتدة . فكيف يفكر الممتد فى غير الممتد ؟ وكيف - وهو قابل للانقسام - يفكر فى غير القابل للانقسام ؟ لا شك أن ذلك يكون بواسطة جزء غير منقسم من ذاته . فان كان الأمر كذلك ، فان ما يفكر فيه لن يكون جسماً ، اذ أنه ليس بحاجة الى ذاته كلها ليدرك موضوعه ، بل

حسبه نقطة واحدة منه . فان اعترفوا ، كما هو الواقع ، بأن الأفكار الأولى تتعلق بأقل الموجودات نصيبا من الأجسام ، فلا بد فى كل الأحوال أن يكون الموجود الذى يعرفها بالتفكير فيها بريئا من الجسم ، أو أن يغدو كذلك .

فهل يردون بأن الأفكار تتعلق بصور توجد فى المادة ؟ ان هذه الأفكار على الأقل تنشأ متجردة عن الأجسام ، والعقل هو الذى يقوم بالتجريد . اذ أن العقل لا يقوم بتجريد الدائرة أو المثلث ، أو الخط أو النقط ، بواسطة جسمه ، أو بواسطة المادة بوجه عام . فينبغى أن تنفصل النفس ذاتها عن الجسم ، ويلزم من ذلك ألا تكون جسماً . ونحن نعلم أن الجميل والعادل غير ممتدين ، وأننا نفكر فيهما معاً . واذن ، فان كانا يأتيان الى النفس ، فهى انما تتلقاهما بما هو غير منقسم فيها ، ويكون مقرهما فى غير المنقسم الذى فيها .

ولو كانت النفس جسماً ، فكيف تكون لها فضائل ، كالاعتدال أو العدالة أو الشجاعة أو غيرها ؟ فى هذه الحالة اما أن تقول ان الاعتدال والعدالة والشجاعة هم نفس أو دم ، أو أن نعرف الشجاعة ، بأنها عدم تأثر النفس ، والاعتدال بأنه مزيجه المناسب ، والجمال بأنه الصورة الملائمة للخطوط الخارجية التى تجعلنا نقول ان الموجودات رشيقة أو جميلة . ولا جدال فى أن النَّفَس الحيوى قد يكون قوياً ، وقد تكون خطوطه الخارجية جميلة ـ ولكن ما شأن هذا النفس والاعتدال ؟ انه ، على العكس منه ، يسعى وراء الاحساسات الملائمة، بأن يحيط بالموضوعات أو يمسها ، وذلك حين يكون ساخناً أو راغباً فى بارد مصقول أو مقترباً من أشياء لينة رخوة أو مصقولة . واذن ، فما شأن النفس بالتقسيم تبعاً للمرتبة ؟

فهل ثمت أمور أزلية هى مبادىء الفضيلة وبقية المعقولات ، تتصل بها النفس ، أم أن الفضيلة تظهر ، وتعيننا ، ثم تفسد بدورها ؟ ولكن من

خالقها ، ومن أين تأتي ؟ الخالق ، في هذه الحالة ، يظل موجوداً • فلا بد اذن أن تكون هناك أشياء أزلية ثابتة ، مثلها كمثل تصورات الهندسة • ولكن ان كانت الفضيلة من ضمن هذه الأمور الأزلية الدائمة ، فهي ليست جسماً • فينبغي اذن أن يكون الموجود الذي تكون فيه مماثلا لها ، أي لا يجب أن يكون هذا الموجود جسماً ، اذ أن طبيعة الجسم لا تدوم ، بل هي بأسرها زائلة •

٨ [١] ـ فاذا ما تأمل هؤلاء (الخصوم) أفعال الجسم ، من تسخين وتبريد ودفع وثقل ، وأدخلوا النفس ضمنها ، وظنوا أنهم على هذا النحو يدخلونها في عداد الموجودات الفعالة ، فانهم بذلك يجهلون أولا أن الأجسام تفعل كل ذلك بفضل قوى لا جسمية فيها ، ويجهلون بعد ذلك ما نقول به من أن النفس ليست لديها قوى من هذا النوع ، بل لديها الفكر والاحساس والاستدلال والشوق والتدبير الكوني الحكيم الخير ، وكل هذه تقتضي جوهراً غير جوهر الأجسام • وعلى ذلك فعندما يحيل البعض قوى الأجسام الى حقائق لا جسمية ، فانهم بذلك لا يتركون للجسم أية قدرة •

أما ان كل الأجسام تستمد مالديها من قدرة ، من قوى لا جسمية ، فهاكم الأدلة على ذلك :

انهم ليسلمون بأن الكم غير الكيف ، وبأن لكل جسم كماً ، ولكن ليس صحيحا أن لكل جسم ـ كالمادة مثلا ـ كيفا • ويترتب على ذلك أن يعترفوا بأنه ما دام الكم مختلفا عن الكيف ، فان الكيف مختلف عن الجسم : اذ كيف يكون هناك جسم بلا كم ، ما دام لكل جسم كم ؟ على أننا قد ذكرنا من قبل أن الجسم اذا انقسم ولم يعد له المقدار الذي كان لديه ، فان الكيف يظل رغم هذا التقسيم واحداً في كل الأجزاء • فمثلا ان كانت حلاوة العسل لا تقل في كل جزء عنها في الكل ، فينبغي ألا تكون الحلاوة جسما • وكذلك الحال في بقية الكيفيات • ثم أنه لو

كانت القوى أجساما ، لوجب أن تكون للقوى الشديدة كتل كبيرة ، وألا يكون للقوى الضعيفة الا كتل صغيرة • على أننا قد نرى للكتل الكبيرة قوى ضعيفة ، ولأصغر الكتل أكبر القوى فى كثير من الأحيان ، فلا بد عندئذ أن تنسب فعلها الى شىء غير الامتـداد ، أى الى غير الممتد • فان كانت المادة هى هى فى كل مكان ، ما دامت جسماً ، وان كانت تكون أجساما متميزة بفضل الكيفيات التى تتلقاها ، فكيف لا يكون واضحاً أن هذه الكيفيات المستفادة مبادىء عاقلة ، ومبادىء لا جسمية ؟ ولا جدوى من قولهم ان الحى يهلك اذا ما فارقه النفس أو الدم • فهذان حقاً شيئان تستحيل بدونهما الحياة ، غير أن هناك أشياء عديدة لها نفس هذه الصفة، ولكن أحداً منها لا يكون النفس [1] • ولا جدال فى أن النفس والدم لا يستطيعان التغلغل فى كل الأشياء ، كما تفعل النفس •

٨ [2] ـ ولو كانت النفس جسما يتخلل كل شىء ، لتأثر الخليط على نحو واحد ، كما هو الحال فى سائر الأجسام • غير أن الأجسام اذا اختلطت لم تبق لجسم منها فاعليـة ـ واذن فلن تكون النفس بالفعل فى الأجسام ، بل بالقوة فحسب ، وبذا تفقـد وجـودها ذاته ، مثلما يفقد الحلو وجوده لو مزجناه بالمر • واذن فلن يكون لنا عندئذ نفس •

ولو كانت النفس جسماً مختلطاً بالجسم تبعاً لما يسمى بالخليط التام ـ وهو الخليط الذى فيه يوجد أحد الأجسام حيث يوجد الآخر ، بحيث يشغلان دائما حجما متسـاويا ، ويشـغلان الحجم كله ، ولا يزيد حجم الاول عندما يضاف اليه الثانى ـ فعندئذ لن تترك أى موضع فى الجسـم دون أن تتخلله • وفى هذا الخليط لا تتمثل مقادير كبيرة من جسم بجانب مقادير كبيرة من جسم آخر كل بدوره ـ اذ لو كان كذلك لكان أحق باسم التجاور ـ وانما يتخلل الجسم الذى يلقى الجسم الآخر بأكمله حتى

(١) فالكبد والمعدة مثلا ـ كما يقول فى موضع آخر ـ تستحيل بدونهما الحياة ، ولكن ليس معنى ذلك ان النفس فى الكبد او المعدة .

أدق أجزائه • على أن هذا الخليط مستحيل ، ما دامت أصغر الأجزاء فيه تغدو مساوية لأكبرها • وأيا كان الأمر ، فان الجسم بأسره هو الذى يتغلغل فى الآخر بأسره • فان كان كل من الأجسام فى موضع معلوم ، وان لم يكن هناك فاصل يخترقه ، لوجب عندئذ أن ينقسم الجسم الى نقط ، وهو محال • اذ لو كان هناك انقسام الى ما لا نهاية ـ ما دام أى جسم ، مهما صغر ، قابلاً للانقسام ـ لوجدت اللانهائية ، لا بالقوة فحسب ، بل بالفعل أيضاً • فمن المحال اذن أن يتخلل جسم بأسره جسماً آخر تخللاً تاماً ، ولكن النفس تتخلل كل موضع ، فهى اذن لا جسمية •

٨ [٢] ـ ويقولون ان النفس الحى ذاته ، الذى هو فى أول الأمر « طبيعة » ، يغدو نفساً حين يتعرض لبرد الهواء ، وحين يتخلله هذا البرد ، اذ أن البرد يجعله ألطف مما كان ـ وهذا خلف ، لأن كثيراً من الحيوانات تولد فى الحرارة ولها نفس لم تبرد ـ فهم يقولون اذن بأن هناك أولاً طبيعة تغدو نفساً بتضافر الظروف الخارجية • ويترتب على ذلك أن يضعوا المكان الأول على ما هو أدنى : فيضعون قبل الطبيعة حداً آخر أدنى منها ، يسمونه « الاستعداد » • وواضح أن العقل هنا يأتى فى النهاية بعد النفس • ولكن ان كان العقل سابقا على كل الأشياء ، فالواجب أن نضع النفس من بعده ، ثم الطبيعة ، وأن نضع الحد الأدنى بعد الاعلى ، تبعا لمكانته الطبيعية • ولو كان الله ، كما يقولون ، لاحقاً متولداً ، من حيث هو عقل ، ولو كان الفكر عنه شيئاً مستفاداً فحسب ، لما وجدت نفس ولا عقل ولا اله ، ما دام الموجود بالقوة لا يحدث ولا يخرج الى الفعل الا اذا وجد من قبله موجود بالفعل : اذ ما الذى ينقله الى الفعل ان لم يكن يوجد خارجه أولاً موجود آخر ؟ وان كان ينقل ذاته بذاته الى الفعل ـ وهو محال ـ فانما يكون ذلك على الأقل بتثبيته أنظاره على موجود لا يكون بالقوة بل بالفعل •

ومع ذلك فالموجود بالقوة يظل دائماً ساكناً ان وجد وحده ، فهو لا ينتقل بذاته الى الفعل . أما الموجود بالفعل فهو أعلى من الموجود بالقوة ، ما دام هو موضوع شوقه . فالحد السابق اذن هو الوجود الأعلى الذى له طبيعة متميزة عن الجسم ، والذى هو بالفعل على الدوام . واذن فالعقل والنفس سابقان على الطبيعة . والنفس ليست نفساً ولا ما يشبه الجسم . ولقد بين آخرون أن النفس لا يمكن أن يقال عنها انها جسم ، لأسباب مختلفة ، غير أن الأسباب التى أوردناها هنا كافية .

٨ (٤) ـ فما دامت النفس طبيعة أخرى ، فعلينا أن نبحث عن كنه هذه الطبيعة . فهل هى ، مع اختلافها عن الجسم ، صفة من صفاته ، كالانسجام ؟ ان الفيثاغوريين يشبهون النفس بالانسجام فى أوتار الآلة ـ مع بعض الاختلاف فى المعنى . فعند ما تشد أوتار آلة ، يضاف شىء معين الى الأوتار ، هو تلك الخاصية المسماة بالانسجام . ولقد ذكرت من قبل حجج عديدة ضد هذا الرأى [1] لبيان استحالته . فقيل ان النفس توجد أولا ، ومن بعدها الانسجام ، وهى تأمر الجسم وتسوده ، وغالباً ما تقمعه. فلو كانت انسجاماً لما فعلت شيئاً من هذا . والنفس جوهر بينما الانسجام ليس جوهراً . فان كان الخليط الذى تتركب منه الأجسام مرتبا تبعا لعلاقة ما ، فتلك هى الصحة . ولا بد بوجه خاص أن توجد قبل النفس نفس أخرى تحدث الانسجام على الأوتار ، لأن لديه فى ذاته العلاقة الثابتة التى ينتج الانسجام تبعا لها . ففى هذه الحالة لا تستطيع الأوتار أن تتوافق بذاتها ، مثلما لا تستطيع ذلك الأجسام المكونة لجسمنا . فهنا يقال بوجه عام ان النفس تنشأ من أشياء غير حية ، والنظام يظهر من تضافر أمور غير منظمة ، كما يقال ان النظام لا يستمد وجوده من النفس ، بل

---

(١) يلاحظ هنا ان افلوطين يعترف بوجود مصادر أخرى استقى منها آراء وحججه فى تفنيد مادية النفس ـ ومن اهمها كتاب الاسكندر الافروديسى : فى النفس ـ وهذا بالفعل ما هو واضح فى هذا المقال بالذات وخاصة لانه من اول المقالات التى كتبها افلوطين .

النفس هي التي تستمد وجودها من نظام تلقائي. غير أن هذا ليس ممكناً لا في الموجودات الجزئية ولا في النفس . واذن فالنفس ليست انسجاماً.

٨ (ه) — فلنبحث الآن بأي معنى يطلق على النفس أسم « كمال entelecheia » فأصحاب هذا الرأي يقولون ان النفس للمركب بمثابة الصورة للمادة ، التي هي الجسم الحي . فهي ليست صورة أي نوع من الأجسام ، ولا الجسم بما هو جسم ، بل « جسم طبيعي عضوي له حياة بالقوة [1] . فاذا شبهناها بالحد الذي تقارن به ، فهي بمثابة صورة التمثال بالنسبة الى البرونز ، فهي اذن تنقسم تبعا لأقسام الجسم ، فاذا ما بتر جزء من الجسم ، بتر معه جزء من النفس — وعندئذ ينبغي ألا يكون لاعتكاف النفس في النوم ، وجود ، ما دام يلزم أن يلصق الكمال بالجسم الذي هو كماله ، بل لا يعود للنوم ذاته ، في الحق ، وجود .

ولو كانت النفس كمالا ، لما كان هناك تعارض ممكن بين العقل والرغبات : فهي اذ تظل دواماً على وفاق مع ذاتها ، لا تستشعر كلها الا تأثراً واحداً . وربما كانت الاحساسات وحدها هي التي تظل ممكنة ، أما الأفكار فمستحيلة. لهذا كان (المشاءون) ذاتهم يقولون بنفس أخرى، أي العقل ، الذي يجعلونه خالداً . فيلزم اذن أن تكون النفس العاقلة كمالا بمعنى آخر ، ان كان لا بد من استخدام هذا التعبير . بل ان النفس الحساسة ذاتها ، اذا احتفظت بعلامات الأشياء المحسوسة في غيابها ، فانما تحتفظ بها دون معونة الجسم ، والا لكانت تلك العلامات فيها كأشكال وصور ، وان كانت فيها على هذا النحو ، فلن تستطيع تلقي غيرها . فالنفس اذن ليست كمالا لا ينفصل عن الجسم .

على أن ذلك الجزء من النفس الذي لا يرغب في طعام ولا في شراب ، بل في أمور غير الأمور الجسمية ، لا يمكن أن يكون هو ذاته

---

(1) تعريف اوسطو المشهور للنفس : كمال اول لجسم طبيعي عضوي له حياة بالقوة .

كمالا لا ينفصل عن الجسم • فتبقى اذن النفس الغاذية ، التى قد نشك فى أنها كمال غير منفصل بهذا المعنى • ولكن من الواضح أنها بدورها ليست كذلك • فالواقع أن مبدأ النبات فى الجذر ، والنبات انما ينمو فى أغلب الأحيان حول الجذر والأجزاء الدنيا • فواضح اذن أن نفسه تترك الأجزاء الأخرى منطوية فى جزء واحد ، فهى اذن ليست فى الكل كمالا لا ينفصل • ثم ان للنبات قبل نموه كتلة صغيرة الى حد بعيد • فاذا كانت النفس تنتقل من نبات تام الى نبات صغير (هو البذرة) ، ومن هذا الى نبات كامل ، فما الذى يمنعها من أن تنفصل كلية ؟ ثم انها لو كانت غير منقسمة ، فكيف ــ وهى كمال لجسم منقسم ــ تغدو هى ذاتها منقسمة ؟ وفضلا عن ذلك ، فان النفس ذاتها تنتقل من حيوان الى آخر • فكيف اذن تصبح نفس الأول نفساً للثانى ، لو كانت كمالا لجسم واحد ؟ ان هذا الاعتراض ناشيء ، كما هو واضح ، عن استحالة الحيوانات الى حيوانات أخرى • فقوام وجود النفس اذن ليس فى كونها صورة لجسم ، وانما هى جوهر لا يدين بوجوده الى كونه مستقراً فى جسم ، بل يوجد قبل أن يكون نفس الحيوان الذى سيولد وجوده النفس •

فماذا تكون ماهية النفس اذن ؟ اذا لم تكن النفس جسماً ولا كيفية من كيفيات وجود الجسم ، بل فعلا وخلقاً ، وان كانت أشياء عديدة موجودة فيها وصادرة عنها ، وان كانت جوهراً خارج الجسم ، فما هى اذن ؟ من الجلى أنها ما نسميه جوهراً بحق ــ اذ أن كل موجود جسمى انما هو صيرورة وليس جوهراً • فهو يكون ويفسد ، وهو لا يوجد مطلقاً وجوداً حقيقيا ، وهو لا يحفظ ذاته الا بمشاركته فى الوجود وبقدر ما هو مشارك فيه •

٩ ــ ولكن هناك طبيعة أخرى توجد بذاتها ، وهى الوجود الحق ، الذى لا يكون ولا يفسد • ولو كانت تلك الطبيعة تفسد لاختفت بقية الأشياء ، ولما نشأت بعد ذلك • فهى التى تتمكن من حفظ هذه الأشياء ،

هى والعالم المحسوس الذين يدين للنفس ببقائه وبما يسوده من نظام. وهى تتحرك بذاتها لأنها هى مبدأ الحركة ، وهى التى تمد بقيـة الأشياء بالحركة . وهى اذ تهب الحياة للجسم الحى ، فانما تستمدها من ذاتها ، و لاتفقدها أبداً ما دامت تستمدها من ذاتها . اذ ليست حياة كل الأحياء مستفادة ، ولا لسرنا هكذا الى ما لا نهاية . فلا بد من طبيعة حيـة منذ البداية ، ينبغى أن تكون أزلية غير فانية ، لأنها مبدأ الحياة لسائر الأحياء. فيلزم اذن أن تنسب اليها كل العنصر الالهى الخير الذى يستمد الوجود والحياة من ذاته ، والذى هو الوجود الأول والحى الأول ، الذى لا يطرأ على ماهيته تغير ، ولا يسرى عليه كون ولا فساد . اذ من أى شىء يكون، والام يفسد ؟ وان كان ينبغى أن يتخذ فى حقيقته صفة الوجود هذه ، فلا يجب أن يوجد تارة ولا يوجـد تارة أخـرى ، مثله فى ذلك كمثل الأبيض الذى هو فى ذاته أبيض : فلا يمكن أن يكون تارة أبيض وتارة لا أبيض . ولو كان الأبيض هو الوجـود ، بخلاف صفته من حيث هو أبيض ، لكانت له على الدوام صفة الوجود . ولكنه لا يملك سوى صفة البياض . غير أن ما يملك الوجود من ذاته ومنذ بداية الأمر ، انما يكون موجوداً دائماً . وهذا الموجود الأولى الأزلى لا يفنى قط فيصبح كحجر أو خشب ، بل ينبغى أن يكون حيا ، ويتمتع بحياة خالصة ، بقدر مايظل موجـوداً وحـده وفى ذاته . فان اختلط بشىء أدنى منه ، لكان أقصى ما يناله منه هو أن يجد فيه عقبة ، ولكنه لا يفقد طبيعتـه الخاصة ، بل يستعيد حالته الأولى بأن يعود الى طبيعته الخاصة .

١٠ ــ والنفس من جنس الطبيعة الالهية الأزلية ذاتها : ودليل ذلك ما ثبت من أنها ليست جسماً . وعلى ذلك ، فليس لها شكل ولا لون ، ولا يمكن أن تحس . على أن ثمت أدلة أخرى لاثبات ذلك :

فنحن اذا اعترفنا بأن الموجود الالهى الحق ينعم كله بحيـاة خيرة حكيمة ، فعلينا أن نبحث فيما بعد ــ قياساً على نفسنا ــ فى طبيعـة ذلك

الموجود • فلنتأمل اذن نفساً غير تلك التى تجذب اليها رغبـات لا عاقلة أو مشاعر عنيفة ، وتتلقى بقية الانفعالات ، لوجودها فى الجسم ـ لنتأمل نفساً برئت من كل ذلك ، وفضت علائقها بالجسم على قدر وسعها، فواضح فى هذه الحالة أن الشرور تضاف الى النفس من مصدر آخر ، وأنها ان كانت خالصة ، فان الخير والحكمة وبقية الفضـائل تكمن فيها وكأنها من خصائصها • فان كان ذلك حال النفس حين تعـود الى ذاتهـا ، فكيف لا تكون لها طبيعة مماثلة لتلك التى قلنـا انها تنتمى الى الموجود الالهى الأزلى ؟ ذلك بأنه لما كانت الحكمة والفضيلة الحقة أموراً الهية ، فلا يمكن أن يكونا فى شىء خسيس فان ، بل لا بد أن يكون ذلك الموجود الهيـاً ، ما دام له من الأشياء الالهية نصيب ، بفضـل قرابته لها واشـتراكه فى الماهية معها •

واذن ، فمن يكن منا كذلك، فسيختلف بنفسه قليلا عن الموجودات العليـا ، ان كان له كل ما فى الجسم على أدنى نحو ممكن • ولهـذا ، فلو كان جميع الناس كذلك ، أو لو كان لعدد كبير مثل هذه النفوس ، فلن تبلغ الغفلة بمخلوق حد الاعتقاد بأن نفوسهم خالدة تماماً • ولكنا اذ نرى النفس فى أغلب الأحيان وعند معظم الناس ، مليئة بالأدران ، فان المرء لا يعتقد بأنها شىء الهى خالد •

ومع ذلك فينبغى أن نبحث طبيعة الشىء بأن ننظر اليه فى حالتـه المجردة ، اذ أن كل اضافة الى شىء انما هى عقبة فى طريق معرفة ذلك الشىء • فلنبحثه اذن بأن تنزع منه ما ليس فى ذاته ، أو بالأحرى لتنزع عن نفسك مايلطخها ، ولتختبر نفسك بنفسك، وعندئذ ستؤمن بخلودك، عنـدما ترى نفسـك فى عالم عقلى خالص • سـترى عقـلا لا ينظر الى المحسوسات الفانية ، بل يدرك الأزلى بما هو أزلى فيه ، ويرى كل شىء فى المعقول ، ما دام هو ذاته قد غـدا عالماً معقولا منيراً تضـيئه الحقيقـة الصادرة عن « الخير » ، الذى ينشر فى كل المعقولات نور الحقيقة ، حتى

لتؤمن بصدق هذه العبارة « سلام عليكم ، انى لكم اله خالد »[1] ، وذلك حين ترقى الى الموجود الالهى ، وتثبت ناظريك على ما فيك من تشابه به.

فان كانت التصفية توصلنا الى معرفة خير الأشياء ، فان المعارف التى هى معارف بحق تظهر فى داخل النفس . اذ أن النفس لا ترى الاعتدال والعدالة حين تنظر الى الخارج ، بل تراهما فيها ، وفى تفكيرها فى ذاتها ، وفى حالتها الأولى . وهى ترى هذه الفضائل كامنة فيها كتماثيل علق بها الصدأ ، تصقلها هى[2] . فهى أشبه بذهب له نفس ، ثم نفض عنه كل ما يعلق به من طين ، وبعد أن كان يجهل ذاته ولا يرى ما فيه من ذهب ، أصبح يعجب بنفسه حين يرى ذاته بريئة عن كل شىء ، ويعتقد بأنه ليس فى حاجة الى جمال مستمد ؛ ففيه القوة الكافية ان ترك لذاته .

١١ ـ وأى انسان عاقل يشك فى أن مثل هذا الموجود خالد ؟ انه يستمد من ذاته حياة لا يمكن أن يفقدها . وكيف يفقدها وهو لم يستفدها ، وهى ليست له بمثابة الحرارة للنار ؟ ـ لست أعنى بذلك أن الحرارة مستفادة بالنسبة الى النار ، بل انها مستفادة ان لم يكن بالنسبة الى النار ، فعلى الأقل بالنسبة الى المادة التى هى مصدر النار : اذ أن النار أيضاً تفسد بواسطة هذه المادة .

وما هكذا تكون الحياة للنفس أبداً . فالنفس ليست حاملة الحياة ومادتها ، والحياة لا تضاف اليها من الخارج ، اذ أنه اما أن تكون الحياة جوهراً ، فتكون جوهراً يحيا بذاته ، وعندئذ تكون هى بالضبط ضالتنا المنشودة ، فنعترف بأنها خالدة . أو تكون الحياة بدورها حداً مركباً ، فنحلله من جديد ، حتى نصل الى موجود خالد يتحرك بذاته ، وليس من طبيعته أن يكون له من الموت نصيب .

---

(١) هذا البيت لانبادقليس وهو الفيلسوف الذى يمكن أن يتخذ مثالا لشعور النفس بألوهيتها بما عرف عنه من كبرياء وتعال عن كل ما فى هذا العالم .

(٢) تأثير افلاطون فى كل هذه الآراء واضح لا يحتاج الى بيان .

بل اننا حتى لو قلنا ان الحياة حال من أحوال الوجود التى تكتسبها المادة فسنضطر الى التسليم بأن الموجــود الذى تأتى منه هذه الكيفية الى المــادة هو ذاته ــ أياً كان ــ خالداً ، اذ يستحيل أن يطرأ عليــه عكس ما يجلبه • فهناك اذن طبيعة حية فعالة •

١٢ ــ وفضلاً عن ذلك ، فان قيل ان كل نفس تتعرض للفساد ، لوجب أن يكون الفساد قد دب فى كل شىء منذ عهد بعيد • وان قيل ان بعض النفوس تفســد دون البعض الآخــر ، أى أن نفس العــالم مثــلاً خالدة ونفسنا ليست كذلك ، فلا بد أن يذكر سبب هذا الاختلاف : اذ أن كليهما معا مبادىء حركة ، وهما متصلان بأشــياء واحدة ، بواسطة ملكة واحدة ، عندما يفكران فى الموجودات التى فى السماء وفيما وراء السماء ، وعندما يبحثان عما هو فى ماهية الموجودات ، وعندما يصعدان الى المبدأ الأول • وتصــورها لكل موجــود في ذاته ، الذى تســتمده بذاتها من الموضوعات التى تتأملها فى ذاتها ، يأتيها من التذكر • وهذا التصور يجعل لها وجوداً سابقاً على الجسم ، ويمكنها ــ وهى تنعم بمعرفة أزلية ــ من أن تكون هى ذاتها أزلية •

ان كل ما يتضمن من أجل وجــوده تركيبــاً يتحلل بطبيعتــه الى العناصر التى يتركب منها ، غير أن النفس طبيعة واحدة ، بسيطة ، توجد كلها بالفعل فى حالة حياة ، فهى اذن لن تفنى • وقد يقال انها قد تفنى بالانقسام والتجــزىء ، ورددنا على ذلك أنها ليست كتلة ولا كماً ، كما أثبتنا •

ــ فهل يطرأ عليها الفساد بالاستحالة ؟

ــ ان الاستحالة حين تكون علة للفســاد ، تقضى على الصــورة ، ولكن تترك المادة • وهذا لا يحدث الا لموجود مركب • فان كان يستحيل اذن أن تفسد على أى نحو من هذه الأنحاء ، فهى بالضرورة لافانية •

١٣ ـ فما دامت المعقولات مفارقة ، فكيف تدخل النفس فى جسم ؟

ـ ان كل ما هو عقل فقط لا ينفعل ، فهو منذ الأزل هناك ، حيث يحيا بين المعقولات حياة عقلية خالصة ، لا يحس فيها ميلا ولا شوقاً . ولكن الوجود الذى يضاف اليه الشوق لأنه يأتى من بعد العقل ، يكون تالياً له بفضل هذه الاضافة . فهو يميل الى خلق نظام يتفق مع ما رآه فى العقل ، وكأنه حامل بهذا النظام ويشعر بآلام الوضع ، وهكذا يحاول أن ينتج ويخلق [1] . والنفس التى يدفعها هذا المجهود الذى تقوم به فى المعقول ، والتى ترتبط بالنفس الكونية ، وتسود معها كل الموجودات الخارجية التى تتحكم هى فيها ، وتمارس معها حكمتها على الكون ـ هذه النفس تريد أن تدبر من هذا الكون جزءا بمفردها . ولكنها مع ورودها الى هذا الجزء الذى تكون فيه ، لا تنتمى بأسرها الى الجسم ، بل تحتفظ بشىء خارج عنه . بل ان عقلها لا يتـأثر بالجسم ؟ أما هى ذاتها ، فتارة تكون فى الجسم وتارة خارجه . وهى اذ تخرج من المرتبة الأولى ، تسير حتى المرتبة الثالثة ، بينما يظل العقل فى موضعه ، ويملأ كل شىء جمالاً ونظاماً بتوسط النفس : فهو موجود خالد له وسيط خالد ، يظل موجوداً أبداً فى فعل لا ينتهى .

١٤ ـ وتتصف نفوس الكائنات الحية الأخرى ، وهى النفوس التى هبطت من تلك المجالات ووصلت حتى أجسـام الكائنات الحية ، تتصف هذه النفوس أيضـاً بالخلود ضرورة . فان كانت ثمت نوع من النفوس غير هذه ، فينبغى أن يكون مصـدره الأوحد هو تلك الطبيعـة الحيـة ، ما دامت هى ذاتها علة الحياة لسائر الكائنات الحية . وهذا القول ينصب

(١) فى هذا الموضع يردد افلوطين فكرة اساسية فى مذهبه ، وهى رغبة كل مبدأ من المبادىء فى أن يخلق وينظم ما يتلوه ، محاكيا فى ذلك المبدأ الاول . وفى هذا مايدل على أن أفكار افلوطين الاساسية كانت ماثلة فى ذهنه منذ البداية ، وان فى هذا المقـال المتقدم حججا افلوطينية خالصا ، وليس كله ترديدا لحجج مستمدة من بقية المفكرين .

على نفس النباتات أيضاً • فكلها صدر عن مصدر واحد ، ما دامت لهـا كلها حيـاة خاصـة بها ، وما دامت لا مادية ولا منقسـمة ، وما دامت جواهر •

فهل يقال ان النفس الانسانية تتحلل لأنها مركبة ، ما دامت تنقسم الى أقسام ثلاثة ؟ عندئذ نرد بأن النفوس المجـردة والخالصة تتخلى عن الصور الزائدة التى كانت لها فى الصيرورة ، وأن بقية النفوس تحتفظ بهذه الصـور وقتاً طويلاً جـداً • غير أن هذا العنصر الأدنى ، حين يترك ، لا يفنى بدوره ، طالما أنه يظل حيث يكون مبدؤه : اذ أنه ما من موجود حقيقى يفنى •

١٥ ـ لقد قلنا ما يجب أن يقال لأولئك الذين يرومون برهاناً • أما الذين يطلبون دليلاً ملموسـاً ، فعليهم أن يستخلصـوه من التراث الضخم الذى يرتبط بهذه المشكلة ، من نبوءات الآلهة التى تأمر بتهدئة نقمة النفـوس التى أسىء اليهـا ، وتدعو الى تكريم الموتى على اعتقاد أن لديهم مشاعر ـ وهو أمر يمارسـه الناس بازاء الراحلين بالفعل • وكم من نفس كانت من قبـل فى أناس ، لا تكف عن أن تضـفى الخـير على الناس ، فتنفعنا بأن تعرفنا النبوءات ، وتعلمنا كل الأشياء • وذلك يثبت لنا أن بقية النفوس بدورها لم تفن •

المقال الثامن

فى هبوط النفس إلى الجسم

١ ـ كثيراً ما أتيقظ لذاتى ، تاركاً جسمى جانباً . واذ أغيب عن كل ما عداى ، أرى فى أعماق ذاتى جمالاً بلغ أقصى حدود البهاء . وعندئذ أكون على يقين من أننى أنتمى الى مجال أرفع ، فيكون فعلى هو أعلى درجات الحياة، وأتحد بالموجود الالهى. وحين أصل الى هذا الفعل، أثبت عليه من فوق كل الموجودات العقلية . ولكنى ، بعد مقامى هذا مع الموجود الالهى ، حين أعود من معاينة العقل الى الفكر الواعى ، أتساءل كيف يتم هذا الهبوط الحالى ، وكيف أمكن أن ترد النفس الى الأجسام، ما دامت طبيعتها كما بدت لى ، وان كانت فى جسم (١) .

ولقد قال هرقليطس ، الذى دعانا الى بحث هذا الموضوع، بضرورة التبادل بين الأضداد ، فتحدث عن « طريق الى أعلى والى أسفل » وقال ان « الشيء مع تغيره يظل فى سكون » و « أن تكرار مجهود مطرد واحد أمر ممل » (٢) . تلك هى المجازات التى يستخدمها ، ولكنه أغفل توضيح أقواله ، وربما كان هدفه من ذلك هو أن يحضنا على أن نبحث بأنفسنا عما اهتدى اليه هو ذاته فى بحثه .

---

(١) هذه الفقرة من الفقرات النادرة التى يتخذ فيها أسلوب أفلوطين شكل التأملات الشعرية او الصوفية . وفيه يرجع العنصر الالهى الى الطبيعة الذاتية للانسان، فيكتشف الانسان سمو الاصل الذى أتت منه نفسه بالتأمل الباطن . وخلال ذلك لا تثار مشكلة هبوط النفس ، التى لا تبدأ تطرأ على الذهن الا بعد أن يترك هذه الوحدة الصوفية ويعود الى التفكير الواعى فى هذا العالم .

(٢) الا أن هرقليطس يرمى هنا الى تفسير الهبوط بأنه دفع للملل الذى يجلبه بقاء النفس فى حالة واحدة .

وقال أنبادقليس ان الهبوط الى هنا قانون محتم على النفوس الخاطئة ، وأنه هو ذاته بعد أن كان نائيا الى جوار الآلهة ، قد أتى الى هذا العالم ، مطيعاً لحمق الخلاف — فلم يكشف لنا فى هذا الصدد أكثر مما كشف فيثاغورس . وقد فسر تلاميذه هذه الفقرة وفقرات غيرها تفسيراً أسطورياً ، ولكن الأسلوب الشعرى لم يمكنه من أن يكون واضحاً .

ويبقى أمامنا أفلاطون الالهى ، الذى قال عن النفس أموراً جميلة عديدة ، وتحدث فى مواضع كثيرة من أبحاثه عن ورودها الى هذا العالم، ولذا نأمل أن نستخلص منها شيئاً واضحاً .

فماذا يقول هذا الفيلسوف ؟ ليس فى وسعنا أن نعرف ما يعنيه بسهولة ، اذ يبدو أنه لا يقول دائماً نفس الشىء . ولكنه يظل دائماً على احتقاره للمحسوس ، ويعيب على النفس حلولها فى البدن ، فيقول انها فى سجن ، وأنها فيه كأنها فى مقبرة ، وأن المرء فى « الأسرار » لينطق بحقيقة كبرى حين يقول ان النفس فى سجن . والكهف [1] عنده ، كالجحر عند أنبادقليس ، يعنى — على ما يبدو لى — عالمنا ، حيث يكون السير نحو العقل ، كما قال ، تحريراً للنفس من علائقها ، وصعوداً الى خارج الكهف . وفى « فيدرس » نرى فقدان النفس لأجنحتها علة لوصولها الى عالمنا الأرضى . وهى تعود الى الصعود ، ثم يرجع بها اكمال الدورة الى هنا مرة أخرى . وما يبعث بنفوس أخرى الى هنا هى أحكام، أو مصير ، أو قدر أو اتفاق .

وهكذا نرى ورود النفس الى الجسم ، تبعاً لكل هذه الفقرات ، أمراً مذموما . ولكنه حين يتحدث فى «طيماوس» عن الكون المحسوس، يثنى على العالم ويعده الها خيراً . فالنفس هبة من فضل الصانع ، ترمى

---

(1) الاشارة الى الكهف ترجع الى «الجمهورية» ، اما الاشارة الى السجن ، والمقبرة فترجع الى فيدون .

الى بث العقل فى الكون ، اذ أن وجود العقل فيه لازم ، وهذا لا يتأتى ان لم تكن له نفس • ولهذا أرسل الله للكون نفساً مثلما أرسل نفساً لكل منا ، حتى يكون الكون كاملاً : اذ لا بد أن توجد فى العالم المحسوس من الصور الحسية بقدر ما يوجد فى العالم المعقول ، ومثلها•

٢ ـ ويترتب على ذلك أننا ، حين نبحث لدى أفلاطون عن تعاليم عن نفسنا ، فانما تتعرض ضرورة لهذا السؤال عن النفس بوجه عام : على أى نحو ترتبط النفس طبيعةً بجسم ؟ ثم نعرض بعد ذلك لسؤال عن طبيعة العالم ، هو : ماذا يجب أن يكون هذا العالم الذى تقيم فيه النفس طوعاً أو كرها أو على أى نحو آخر ؟ وأخيراً نعرض لسؤال عن الخالق: هل أحسن صنعاً أم أساء بخلق هذا العالم ، وبجمعه بين نفس العالم وجسمه ، وبين نفسنا وجسمنا ؟

وربما كان يلزم نفوسنا ، لكى تدبر الأجسام السفلى ، أن تتخللها الى أعماقها ، ان كان ينبغى على الأقل أن تسيطر عليها ، ولولا ذلك لدب التفرق فى كل الأشياء ، ونقل كل منها الى موضعه الخاص ـ اذ أن لكل شىء فى الكون محلا طبيعيا خاصا ـ ولاحتاجت هذه الأجسام الى عناية تتعدد وتتنوع : اذ أن الأجسام تتقابل مع كثير من الأجسام الغريبة ، ولا بد لها ، فى خضوعها الدائم للحاجة ، من معونة مستمرة فيما يواجهها من صعاب جمة •

أما الموجود الكامل ، الذى لا يشوبه نقص ، أى الموجود المستقل الذى لا ينطوى على شىء مضاد لطبيعته (أى العالم) ، فليس فى حاجة الا الى نظام طفيف • وأما النفس ، فما دامت لا تعرف رغبات ولا انفعالات ، فانها تظل على النحو الذى تقتضيه طبيعتها ، ولن تكون لها رغبات ولا انفعالات ما دامت لا تقبل أية زيادة أو نقصان •

ولذا قال (أفلاطون) ان الكمال يتحقق لنفسنا بدورها اذا اتحدت بهذه النفس الكاملة ، التى تسرى فى السماء وتتحكم فى العالم بأسره •

وطالما ظلت نفسنا مع تلك النفس الكونية ، بحيث لا ندخل فى الأجسام أو فى موضوع مادى ، فانها تتحكم بسهولة فى الكون كنفس للكل ، اذ ليس مما يضير النفس مطلقاً أن تهب الجسم قوة الحيـاة ، طالما أن العناية التى تمارسها على الوجود الأدنى لا تعوقها من أن تظل فى مقر خير منه. ذلك بأن السيطرة على نوعين : سيطرة المجموع الذى ينظم الأشياء بسلطة ملكية عن طريق أوامر لا يتولى تنفيذها ، وسيطرة الموجودات الجـزئية التى تمارس بفعل شخصى ، وباتصـال مع موضـوع الفعل ، حيث يتأثر الفاعل بطبيعة الموضوع الذى يقع فعله عليه . فالنفس الالهية تتحكم فى السماء بأسرها على النحو الأول ، وهى تعلو عليها بخير أجزائها ، وترسل اليها آخر قواها .

فليس لنا اذن أن نأخذ على الله أنه خلق النفس فى محل أدنى ، اذ أن النفس لا تحرم من الأشياء الكامنة فى طبيعتها قط ، بل هى تملك منذ الأزل ، وستظل تملك على الدوام ، هذه القدرة التى لا يمكن أن تكون بالنسبة اليها طبيعة مضادة . أى أن هذه القوة تنتمى اليها دواماً ، وهى لم تبدأ قط .

وحين يقول (أفلاطون) ان نفوس النجوم هى لأجسـامها بمثابة النفس الكونية للعالم ـ اذ أنه يضع أجسام الكواكب أيضاً داخل حركات دائرية للنفس ـ نراه يبقى للنجوم ما هى خليقة به من سعادة . ذلك بأن هناك سببين يجعلان اتحاد النفس والجسم أمراً لا يحتمل : فذلك الاتحاد أولا عقبة فى سبيل التفكير ، وهو بعد ذلك يملأ النفس ملذات ورغبات ومخاوف . على أن شـيئاً من هـذا لا يطرأ على نفس النجـوم . فهى لا تغوص فى باطن الأجسام ، وهى لا تنتمى الى شىء ، وهى ليست ملكاً لجسمها ، بل جسمها ملك لها ، وليس من شأنها أن تخضع لأى نقص أو عيب . فهى اذن ليست مليئة بالرغبات والمخاوف ، اذ أنها لا تنتظر شـيئاً تخشاه من جسم مماثل لجســمها ، وليس هنـاك أى شىء يتجه بها الى

أسفل ، ويصرفها عن تأملها الخير السعيد ، وهى دائما قريبة من المثل العليا ، تنظم الكون بقوتها ، دون أن تنفذ هى ذاتها شيئاً .

٣ ــ ولكن ما القول فى النفس البشرية التى توجد بأسرها ــ على ما يقال ــ فى الجسم ، حيث تعانى الشر والألم ، وحيث تحيا فى أسى ، ورغبة ، ورهبة ، وكل ضروب الشر ، والتى يعد الجسم لها سجنا ومقبرة ، والعالم كهفا وجحراً ؟ ألا يتنافى هذا الرأى عنها مع ما قيل عنها ؟

فلنقل الآن ان أسباب هبوط النفس ليست واحدة • فكل العقول ، ومنها العقل الكلى وغيره ، توجد فى مجال التعقل الذى نسميه بالعالم المعقول • وهذا العالم يشتمل أيضا على القوى العقلية التى ينطوى عليها العقل الكلى والعقول الفردية ــ اذ أن العقل ليس واحداً ، بل هو واحد وكثير فى نفس الآن • ولا بد أن تكون النفس بدورها واحدة وكثيرة • فعن النفس الواحدة تصدر نفوس كثيرة ومختلفة ، مثلما تصدر الأنواع ، العليا منها والدنيا ، عن جنس واحد • وبعضها قد وهب عقلاً بوفرة ، وبعضها وهبه أقل من سابقه ، وذلك فى العقل الفعال على الأقل • اذ أن هناك عقلا ينطوى بالقوة على الكائنات الأخرى كأنه كائن حى كبير ، وهناك عقول أخرى يحتوى كل منها بالفعل على ما يحتويه غيره بالقوة • فالأمر هنا أشبه ما يكون بمدينة لها نفس تتضمن سكاناً لكل منهم نفس ، ولكن نفس المدينة أكمل وأقوى ، وان لم يكن هناك ما يمنع من أن تكون لبقية النفوس طبيعة مماثلة لها • والأمر هنا أيضاً كأن نيرانا كبيرة وصغيرة تنشأ عن مجموع النار • فالحقيقة الكاملة للنار هى حقيقة مجموع النار ، أو بالأحرى تلك التى تصدر عنها حقيقة تلك النار بأسرها • ووظيفة النفس العاقلة هى التفكير ، ولكنها لا تكتفى بالتفكير وحده ، اذ لو كانت تلك هى مهمتها الوحيدة ، لما تميزت عن العقل فى شىء • فهى اذ تضيف الى ملكتها العقلية شيئا آخر هو الذى يميز وجودها الخاص

بها ، لا تظل عقلاً ، بل لديها أيضا وظيفة خاصة ، شأنها شأن كل الأشياء الحقيقية • وهى حين تلقى بنظرتها الى الحقيقة السابقة عليها ، تفكر ، وحين تنظر الى ذاتها ، تبقى على ماهيتها ، وحين تنظر الى ما يليها ، تنظم وتدبر وتتحكم • اذ ليس التوقف عند المعقول ممكنا على الاطلاق ، ان كان يمكن أن تنشأ حقيقة أخرى بعده ، هى أدنى منه ولا شك ، ولكنها موجودة بالضرورة ، ما دامت الحقيقة السابقة عليها ضرورية بالمثل •

٤ – ان النفوس الفردية تمارس ميلها العقلى حين تعود الى الموضع الذى أتت منه ، ولكن لها قدرة تمارسها على الموجودات الدنيا ، فهى أشبه بالشعاع المضىء الذى يرتبط بالشمس من أعلى ، ولا يأبى أن يمد الموجود الأدنى بالضوء •

ولو كانت النفوس تظل فى المعقول مع النفس الكونية ، لوجب أن تتخلص من الألم ، فهى معها فى السماء ، تشاركها السيطرة ، كالملوك الذين يظلون مع العاهل الأعظم ، فيحكمون معه دون أن يهبطوا الى مكانة رجال الحاشية ، ففى ذلك المجال تكون كل النفوس معاً وفى موضع واحد • ولكنها تتغير وتنتقل من الكون الى أجزائه • فكل نفس منها تود أن توجد مستقلة بذاتها ، وتسأم حياتها مع شىء آخر ، فتنطوى على ذاتها • وحين تظل طويلا فى هذا الابتعاد والانفصال عن الكل ، دون أن توجه أنظارها صوب المعقول ، تغدو جزئية ، وتنعزل وتضعف ، وتدب الكثرة فى فعلها ، ولا تتأمل الا أجزاء • ففى استنادها الى موضوع واحد منفصل عن المجموع ، تبتعد عن كل الباقين ، وترد الى هذا الموضوع الواحد الذى يصطدم به كل الباقين وتتوجه نحوه ، فتبتعد عن المجموع ، وتحكم موضوعها الخاص بصعوبة ، وتغدو متعلقة به ، تضمن له موضوعات خارجية ، وتصبح ماثلة ومتغلغلة فيه الى حد كبير •

ذلك هو ما يسمى بفقدان الأجنحة ، والسجن فى الجسم ، للنفس المنحرفة عن الطريق السوى الذى كانت تحكم فيه الموجودات العليا ،

مسترشدة بالنفس الكونية ، وهى الحالة السابقة التى يقتضى خيرها ذاته أن تعود اليها •

فالنفس اذن قد قيـدت وغللت بعد هبـوطها ، ولا يتم فعلهـا الا بواسطة الحواس ، لأنها تعاق منذ البداية عن أن تفعل بالعقل • فهى ، على ما يقال ، فى قبر وسجن • ولكنها حين تعود الى التفكير ، تتخلص من هذه العلائق ، وتعود الى الصعود عندما تبدأ تتذكر لتتأمل الموجود • اذ أنها تظل مشتملة ، رغم كل ذلك ، على جزء أعلى • فللنفوس بالضرورة حياة مزدوجة : هى تحيا تلك الحياة الأخرى تارة ، وهذه الحياة الدنيـا تارة أخرى ، وتنهمك فى حياتها الأولى عندما توثق صلتها بالعقل ، أما حيـاتها الثـانية فلا تنغمس فيهـا الا اذا اضطرتها الى ذلك طبيعتها أو الظروف العارضة •

هذا ، على وجه التقريب ، هو ما يرمى اليه أفلاطون ، حينما يجعل فى خليط المجال الأدنى أقساماً وأجزاء • فمن الضرورى ، كما يقول، ألا تصل النفوس الى الميلاد الا حين تكون قد شكلت بواسطة هذا الجزء أو ذاك من الخليط [1] • وحين يقول ان الله يبذر النفوس ، فعلينا أن نفهم هذا القول بالمعنى الذى يصـور به الله متكلماً ومتحـدثاً • اذ أن أفلاطون يصور لنا الأشياء المغـروزة فى طبيعة الكون متولدة مخلوقة ، ويكشف لنا بالتسلسل والتعاقب عن الحوادث والحقائق الأزلية [2] •

٥ ــ واذن فليس هناك تعارض بين كل هذه التعبيرات : بذر النفس فى تربة الصيرورة ، وهبوطها الذى يرمى الى كمال الكون ، والعقاب ،

---

(١) أى أن مشاركة النفس فى موجود جزئى ضرورية لهبوطها ، وميلادها فى هذا العالم •

(٢) يفسر افلوطين تشبيهات افلاطون على نفس النحو الذى يفسر به الاساطير . فهذه التشبيهات توضح الحقائق الازلية الثابتة بتصويرها تصويرا زمانيا فيه تعاقب وحركة ، وذلك لكى تقربها الى الاذهان .

والكهف وضرورة هذا الهبوط وحريته ـ ان أن الضرورة تنطوى على الحرية ـ والحلول فى الجسم ، بوصفه حلولا فى شىء مرذول • كذلك لا تختلف تعبيرات أنبادقليس : المنفى الذى يفصلها عن الله ، والرحلة الهائمة ، والخطيئة ، وكذلك تعبير هرقليطس : الراحة فى الفرار •

ونستطيع أن نقول بوجه عام ان الحرية فى الهبوط لا تتناقض مع الضرورة • فالمرء لا يتوجه الى الأسوأ الا كرهاً ، ولكنه لما كان يتوجه اليه بحركته الخاصة ، ففى وسعنا أن نقول انه يتحمل عقوبة ما اقترفه • ومن جهة أخرى ، فما دام هناك قانون أزلى للطبيعة هو الذى يتحكم فى هذه الأفعال والانفعالات ، وما دام الموجود الذى يضم الى الجسم بهبوطه من المجال الأعلى يلبى عند وصـوله حاجات موجود آخـر ، فان المرء لا يكون متجنيا على نفسه أو على الحقيقـة حين يقـول ان الله هو الذى أرسله • والواقع أن آخر آثار المبدأ ترتبط دائمـاً بالمبدأ الذى صدرت منه ، حتى لو كان الوسطاء عديدين •

أما عن الخطيئـة فهى مزدوجـة : هى تلك التى تهتم بهـا النفس لهبوطها ، وتلك التى يكون قوامها الأفعال المرذولة التى ترتكبها النفس حين تأتى هنا • فالأولى هو حالة هبوطها ذاتها ، أما عن الثـانية ، فحين يكون غوص النفس فى الجسم أقل عمقـاً ، وحين تنسحب منـه بسرعة أكبر ، فهى خليقة بأن يحكم عليها تبعاً لمزاياها ـ وهنا تعنى كلمة الحكم أن الأمر يتوقف على قانون الهى ـ ولكن الافراط فى الرذيلة يستحق عقاباً يشرف عليه زبانية القصاص •

وهـكذا تأتى النفس ، ذلك الموجـود الالهى الذى يصـــدر عن المجالات العليا ، الى داخل جسم • والنفس ، آخر الألوهيات ، تأتى هنا بميل ارادى ، لتمارس قوتها وتبث النظام فيمـا هو تال لها • فاذا فرت النفس من هذا العالم فى أسرع وقت ممكن ، فلن ينالها أى أذى نتيجة لكونها قد عرفت الشر ، وعرفت طبيعة الرذيلة ، ومارست قواها وأنتجت

أفعالاً وآثاراً • فكل القوى التى تظل فى العالم اللامحسوس غير فعالة ، تغدو عقيمة ان لم تنتقل الى الفعل ، بل ان هذه القـوى ان لم تتكشف وتصدر عن النفس ، لجهلت هذه أنها تملكها : اذ أن الفعل يكشف دائماً عن قوى كامنة خفية ليست فى ذاتها حقيقة فعلية • والواقع أن كل امرىء يعجب للكنوز الباطنة فى أى موجود حين يرى تنوع آثاره الخارجية ، كما تظهر فى الأفعال الدقيقة التى تصدر عنه •

٦ ـ لا ينبغى أن يوجد شىء واحـد فحسب ، والا لظل كل شىء خفياً ، ما دامت الأشياء لا تكون لها فى الواحد أية صـورة متميزة • ولو ظل الواحد ساكنا فى ذاته لما وجـد أى موجود خـاص • ولو لم توجد من بعد الواحـد مجمـوعة الموجودات التى لها مرتبـة النفوس ، لما كانت تلك الكثرة من الموجودات الصادرة عن الواحد •

وبالمثل لا ينبغى أن توجد النفوس وحـدها ، دون أن تظهر آثار فعلها • فمن الخصائص الكامنة فى كل طبيعة أن تنتج من بعدها ، وأن تنمى ذاتها سائرة من مبدأ غير منقسم ، هو نوع من البذرة ، الى ناتج حسى • ويظل الحد السابق فى المكان الخاص به ، ولكن ما يحدثه ينتج عن قوة كامنة فيه • وليس عليه أن يبقى هذه القوة ساكنة ، أو أن يغار منها فيجعل لها آثاراً محدودة ، بل يجب أن تتقدم هذه القـوة دواماً ، حتى تصل كل آثار المبدأ الأسبق الى آخر الموجودات فى حدود الامكان، نتيجة لعظم هذه القوة التى تمد هباتها الى كل الموجودات ولا تترك شيئاً دون أن يناله منها نصيب • اذ لا شىء يمنع موجوداً من أن يكون له من الخير النصيب الذى يمكنه تلقيه • واذا كانت طبيعـة المادة أزليـة ، فمن المحال ـ ما دامت موجودة ـ ألا يكون لها نصيبها من المبدأ الذى يمد كل شىء بالخير ، بقدر ما يكون فى وسعها تلقيه • وان كان ظهور المادة ونتيجة ضرورية لعلل سابقة عليها ، فلا يجب أيضاً ، فى هذه الحالة ، أن

تكون منفصلة عن هذا المبدأ، وكأن هذا المبدأ الذى يضفى عليها وجودها، يتوقف لعجزه عن المضى حتى يصل اليها، واذن فأجمل ما فى المحسوسات هو ابانتها عن خير ما فى المعقولات وعن قدرتها وخيريتها، فالحقائق المعقولة والحقائق المحسوسة مترابطتان دائما : الأولى توجد بذاتها ، والثانية تتلقى الوجود منذ الأزل بمشاركتها فى الأولى • وهى تقلد الطبيعة بقدر استطاعتها •

٧ ــ هناك طبيعتان ، طبيعة معقولة وطبيعة محسوسة • ومن الخير للنفس أن تكون فى الطبيعة المعقولة ، ولكن من الضرورى ــ وهذه طبيعتها ــ أن تشارك فى الوجود المحسوس • وليس علينا أن نحمل عليها على أساس أنها ليست موجوداً رفيعا من كل الوجوه • اذ أنها تحتل بين الموجودات مكانة وسطى • فلها من ذاتها قدر الهى ، ولكن لما كان موضعها فى نهاية المعقولات وفى أطراف الطبيعة المحسوسة ، فانها تهب هذه الطبيعة شيئا من ذاتها • وفى مقابل ذلك تتلقى شيئا من تلك الطبيعة ، تنظمه ، مع بقائها هى ذاتها بمأمن ، وتغوص فيه من فرط حرارتها ، ولا تظل بأكملها فى ذاتها • وفضلاً عن ذلك ، ففى وسعها أن تصعد الى أعلى ، ولما كانت قد اكتسبت خبرة بما رأته وبما تقبلته هنا ، ففى وسعها أن تفهم كنه الوجود فى المعقول ، وأن تتعلم كيف تعرف الخير بمزيد من الوضوح ، بأن تقارنه بضده • اذ أن ممارسة الشر تؤدى الى زيادة معرفة الخير ، فى الموجودات التى تقصر قوتها دون معرفة الشر بعلم يقينى قبل أن تكون قد مارسته • والتفكير الاستدلالى هبوط الى أدنى درجات العقل : فهو عاجز عن أن يصعد الى ما فوق ذلك ، ولكن لما كان العقل يفعل بذاته ، ولا يستطيع أن يظل فى ذاته نتيجة للضرورة والقانون الطبيعى ، فانه يسير حتى النفس • فهنا نهاية المطاف بالنسبة اليه • واذ يعاود العقل الصعود فى اتجاه مضاد ، فانه يترك الموجود الذى يجىء من بعده • وكذلك الحال فى فعل النفس • ومايأتى

من بعدها هو موجودات عالمنا هذا ، أما ماقبلها فهو تأمل الحقائق • وفى بعض النفوس يتم هذا التأمل شيئاً فشيئاً وعلى التـوالى ، ويتم التوجـه نحو ما هو أحسن فى محل أسفل • أما النفس التى نعرفها باسم النفس الكونية فلا تجد ذاتها مطلقاً بسبيل القيام بفعل فيه شر • وهى لا تعانى أى شر ، بل تدرك بالتـأمل العقـلى ما هو أدنى منهـا ، وتتعلق دائمـاً بالموجودات العليا ، ما دام الأمران ممكنين فى نفس الوقت • وهى تأخذ من هذه الموجودات لتعطى موجودات هذا العالم ، ما دام من المستحيل ــ بوصفها نفساً ــ ألا تكون على صلة بها •

٨ ــ وان كان لنا أن نغامر بابداء رأى يبدو مضاداً لرأى الآخرين، فلنقل انه ليس صحيحاً أن كل نفس تغوص بأكملها فى المحسوس، حتى نفسنا ذاتها • ففيها شيء يظل دائما فى المعقـول • ولكن ان كان الجزء الذى فى المحسوس هو السائد ، أو بالأحرى ان كان مسوداً ومضطرباً، فلن يسمح لنا بأن نشعر بالموضوعات التى يتأملها الجزء الأعلى من النفس: اذ أن موضوع تفكيره لا يأتينا الا عندما يهبط حتى يصل الى شعورنا • ونحن لا نعلم ما يحدث فى جزء معين من أجزاء النفس الا اذا توصلنا الى معرفة كاملة بالنفس • فالرغبة مثلاً ان ظلت فى الملكة الشـهوية ، لما عرفناها ، وانما نعـرفها عندما ندركها بملكة الحس الباطن ، أو بالتفكير المنعكس ، أو بهما معـا • فلكل نفس جانب أخس يتجـه نحو الجسم وجانب أشرف يتجه نحو العقل • والنفس الكلية ، وهى نفس الكون ، تنظم الكون بجزئها الذى هو فى جانب الجسم • وهى أعلى من الكون ، تفعل دون أن ينالها تعب ، اذ أنها تقرر أحكامها ، لا بالاستدلال مثلنا ، بل بالعيان العقلى كالفن • فالجزء الأدنى من تلك النفس هو الذى ينظم الكون • وللنفوس الجـزئية التى هى نفوس أجـزاء من الكون ، جانب أعلى بدورها ، ولكنها تشـغل بالحواس وتأثراتها • وهى تدرك أشـياء

كثيرة مضادة لطبيعتها ، تؤلمها وتعكر صفوها • والجزء الذى ترعاه ناقص ، يصادف من حوله كثيراً من الأشياء الغريبة ، ولذا كانت رغبتها تتجه الى أمور كثيرة أخرى ، تجد فيها لذة ، غير أن لذتها تخدعها • ولكن للنفس أيضاً جزءاً لا يتأثر بتلك الملاذ الزائلة ، يحيا حياة شبيهة بحياة النفس الكلية •

المقال التاسع

هل النفوس كلها تكوّن نفساً واحدة ؟

١ ـ قلنا ان نفس كل موجود واحدة لأنها حاضرة بأسرها فى كل موضع من البدن ، فهى اذن واحدة حقيقة ، وليس لها جزء فى هذا الموضع من البدن وجزء آخر فى ذاك . فالنفس فى الموجودات التى تحس ، كالنفس الغاذية فى النباتات ، توجد بأكملها فى كل موضع من البدن ، وفى كل جزء من أجزائه • فهل تكون نفسى وكل النفوس الأخرى بالمثل ، نفساً واحدة ؟ وهل فى الكون كله نفس واحدة لاتنقسم تبعاً للكتلة الجسمية ، بل تكون فى كل موضع كما هى ؟ ـ فما الذى يمنع من أن تكون النفس التى فى الكون واحدة ، ما دامت النفس التى فىّ واحدة ، وما دامت لا تنطوى على كتلة مادية ولا جسم ؟ فان كانت نفسى ونفسك تصدر عن النفس الكونية ، فلن تكون كل النفوس بدورها سوى نفس واحدة • فما هى تلك النفس الواحدة اذن ؟

ـ علينا أن نبحث أولاً ان كان للمرء الحق فى القول ان كل النفوس تكوّن نفساً واحدة ، بالمعنى الذى تكون فيه نفس الفرد واحدة• اذ أن من الممتنع أن تكون نفسى ونفس فرد آخر ، أياً كان ، نفساً واحدة • فلو صح ذلك لوجب ، حين أشعر باحساس ، أن يشعر به ذلك الفرد أيضاً ، وأن يكون خيراً ان كنت خيراً ، ويرغب ان رغبت ، وأن تكون لنا عموما نفس التأثرات ، كل منا كالآخر وكالكون ، بحيث أننى لو أحسست تأثراً لأحس به الكون معى • ولو كانت هناك نفس واحدة فحسب ، فكيف كانت توجد نفوس عاقلة وأخرى بلا عقل ؟

ونفوس في الحيوان وأخرى في النبات ؟ ومع ذلك ، فان لم نسلم بهذا القول ، فلن تكون في الكون وحدة ، ولن يهتدى المرء الى مبدأ واحد للنفوس •

٢ ـ ولكنا لو فرضنا أولاً أن نفسي ونفس شخص آخر هما نفس واحدة ، فليس صحيحاً مع ذلك أن المركب من النفس والجسم واحد في كل منا • فالنفس المتماثلة في جسمين مختلفين لا يكون لها في كل منهما عين التأثرات • والأمر هنا كما في « الانسان » ، فهو يتحرك فيَّ ان كنت في حركة ، وهو ساكن فيك ان كنت ساكناً [١] • فليس من الممتنع ولا من المحال أن نسلم بأن النفس هي هي في وفيك ، وليس من الضروري تبعاً لذلك أن يستشعر غيري نفس التأثر الذي أحس به • بل انا لنجد في الجسم الواحد ذاته ، أن التأثير الذي تحسه احدى اليدين لا تحسه الأخرى ، بل تحسه النفس التي هي في مجموع الجسم • واذن فان كان يلزم أن تعرف ما يؤثر فيَّ لوجب وجود جسم واحد يتحد فيه جسمانا ، وبهذا يكون للنفسين حين ترتبطان سويا على هذا النحو احساسات واحدة • ولكن علينا أن نذكر أن كثيراً من الظواهر التي تقع في الجسم الواحد تغيب عن المجموع ، وخاصة اذا كبر حجم الجسم • ومما يقال عن الحيوانات البحرية الضخمة ان الحيوان بأسره لا يكون له أي احساس بمؤثرات معينة يستشعرها جزء من الجسم ، حينما تكون تلك المؤثرات ضعيفة الاثارة ، واذن فليس من الضروري قط ، اذا تأثر جزء من الجسم وحده ، أن يكون للحيوان كله احساس واضح • ولا جدال في أنه ليس مما يمتنع أن نسلم عندئذ بوجود تعاطف

---

(١) النفوس كلها واحدة ولكن الاختلافات الفردية ترجع الى العنصر الجسمي الذي فيها وكذلك الحال في «فكرة الانسان» أو «الانسانية» ، فهي واحدة فينا جميعا ، ولكنها قد تكون متحركة في شخص وساكنة في آخر تبعا لحالة كل منهما . فكل منا «انسان» ، ولكن ليس معنى ذلك اننا جميعا نشعر شعورا واحدا . ويلاحظ ان المقالطة هنا واضحة: فليست الحركة او السكون امورا تقوم بها فكرة «الانسان» الموجودة في كل شخص .

فى المجمــوع ، فهذا أمر لا ينكر . ولكن لا ينتج عن ذلك بالضرورة انطباع حسى . فوجـود الفضيلة فىّ والرذيلة فى آخـر ، ليس أمراً عجيبا على الاطلاق ، ما دام الشىء الواحد يمكن أن يكون متحـركا فى موجود وساكنا فى آخر .

وليس معنى كون النفس واحدة ، أنها لا تشـارك فى الكثرة قط ـ اذ أن هذه صفة لا يجب أن تنسب الا الى الموجودات العليا فحسب ـ وانما تعنى أنها واحدة وكثيرة ، وأنها تشارك فى آن واحد « فى الطبيعة التى تنقسم فى الجسم وفى الطبيعة اللامنقســمة أيضـاً » [1] . وهكذا نقول مرة أخرى انه لا توجد سوى نفس واحدة . وكما يحدث فىّ ألا يتحكم التأثر الذى يطرأ على جزء من البدن فى المجموع ضرورة ، بل يكون للظاهرة التى تحـدث فى الجـزء الرئيسى منى أثر على الأجـزاء الأخرى ، فكذلك تكون للكون آثار واضحة على كل فرد الى حد ما ، لأن كل فرد متعاطف بوجه خاص مع مجموع الأشياء ، ولكنا لا نتبين جيداً ما اذا كان للآثار التى تصدر عن كلٍ منا أثر على المجموع .

٣ ـ ولكن قد يسير استدلالنا على نحو آخـر ، فينبئنا ، بخلاف ذلك ، أنا فى تعاطف متبادل . فقد يؤدى منظر الى أن يبعث فينا جميعاً ألماً أو سروراً ، ونحن نخضع بالطبيعة لجاذبية الصداقة ، والصداقة تأتى من وحدة النفوس . واذا كانت الطلاسم وضروب السحر تقرب وتصل ما بيننا عن بعد بالتعاطف ، فعلة ذلك هى وحـدة النفوس . وقد يكون لأقوال تتلى بصوت خفيض أثر بعيد ، وتسمع من مسافات شاسعة . ومن هذه الحقيقة يتبين لنا وحدة كل الأشياء ، التى تأتى من وحدة النفس .

فان لم يكن هناك سوى نفس واحـدة ، فكيف يكون ثمت نفس

(١) راجع معنى هذه العبارة المقتبسة من افلاطون ، كما شرحها افلوطين فى المقال الاول وبداية المقال الثانى من هذه التساعية .

عاقلة ، ونفس بلا عقل ، ونفس غاذية ؟ ذلك لأن « الماهية اللامنقسمة » للنفس ، التى لا تقسم بين الاجسام ، لا بد أن تكون لها مرتبة المبدأ العاقل ، أما « الماهية التى تقسم بين الأجسام » والتى هى واحدة ، فانها تحدث فى كل مكان بانقسامها ملكة الاحساس ، وهى ملكة أولى ينبغى أن نسلم بها . والملكة الثانية هى قدرتها على تصوير الأجسام وانمائها . ومع ذلك فاشتمالها على أكثر من قوة واحدة لا يعنى أنها ليست واحدة . ففى البذرة أيضاً أكثر من قوة ، ولكنها واحدة ، ومن هذه الوحدة تأتى كثرة هى بدورها واحدة .

واذن فلم لم تكن كل الملكات فى كل موجود ؟ لنتأمل حالة النفس الفردية ، التى توجد — كما يقال — فى كل مكان . ان ملكة الاحساس ليست واحدة فى كل الأجزاء الحاسة ، والعقل ليس فى الجسم بأسره ، والقوة الغاذية ليست واحدة فى كل الأجزاء الحاسة ، والعقل ليس فى الجسم بأسره ، والقوة الغاذية تمارس فى أجزاء لا تحس — ولكن هذا لا يمنع من أن تعود النفس الى الوحدة عندما يختفى الجسم .

ولكن ان كانت النفس تستمد من الكون الملكة الغاذية ، فذلك لأن تلك الملكة تنتمى أيضاً الى النفس الكونية . واذن ، فلم لا تصدر تلك الملكة بدورها عن نفسنا ؟ ذلك لأن الملكة الغاذية فى الكون هى أيضاً تلك التى تتحكم على الأشياء مستعينة بالعقل ، وهى لا تعين الملكة المصورة التى تستمدها النفس من الكون فى تشكيل الجسم ، بل انها هى ذاتها كانت تستطيع أن تشكله ، لو لم تكن تلك الملكة توجد فى الكون .

٤ — من كل ما قلنا ، كنا نرمى الى ألا يجد المرء فى ارجاع النفوس الى الوحدة أمراً مستغرباً . ولكن الاثبات الجدلى يتطلب أن تسأل عن الطريقة التى تكون بها تلك النفوس نفساً واحدة . أيكون ذلك بقدر ما هى تصدر عن نفس واحدة ؟ وان كان الأمر على هذا النحو ، فهل

تلك النفس ذاتها هى التى تنقسم ، أم أنها تنتج ـ مع بقائها كاملة ـ نفوساً كثيرة من ذاتها ؟ ولكن كيف يتسنى لموجود أن يستخلص من ذاته ، مع بقائه على ما هو عليه ، موجودات كثيرة ؟ فلنهب بمعونة الله لنتبين أنه ان كان ثمت جواهر عديدة ، فيلزم أن يكون هناك أولاً جوهر واحد ، تصدر عنه الجواهر الكثيرة •

فلو كانت النفس الواحدة جسماً ، لوجب أن تنشأ النفوس الكثيرة بانقسام ذلك الجسم الى أجزاء ، ولكانت النفس الواحدة هى الجوهر الشامل الذى تصدر عنه بقية النفوس • ولو كانت تلك النفس متجانسة، لكانت كل النفوس متجانسة ، ولكانت لها ماهية واحدة تملكها كاملة ، ولما اختلفت الا بكتلتها • فهى اما أن تكون نفوساً بفضل تلك الكتل ، وعندئذ تكون كل منها مختلفة عن الأخرى • واما أنها نفوس بماهيتها ، ولما كانت لها كلها ماهية واحدة ، فانها لا تكون الا نفسا واحدة ، وهذا يعنى القول ان فى الأجسام الكثيرة نفساً واحدة • ولكن هناك قبل هذه النفس الواحدة الموزعة على الكثرة ، نفساً أخرى ليست موزعة عليها قط • ومن هذه النفس الأخرى تأتى النفس التى تكون فى الأجسام الكثيرة ، وهى كالصورة تتكرر فى أماكن عديدة لنفس واحدة تظل فى وحدتها ، مثلها فى ذلك مثل قطع عديدة من الشمع تتلقى علامة واحدة من خاتم واحد • ففى الحالة الأولى تنحل النفس الى كثرة من النقط • وفى الثانية ، تكون النفس بحق شيئاً لامادياً • ولو كانت النفس صفة من صفات الجسم ، فليس من المستغرب أن توجد تلك الصفات الواحدة التى تأتى من جسم ، فى أجسام عديدة • وأخيراً ، فلو كانت النفس نفساً بما هى كتلة وبما هى ماهية لكتلة فى آن واحد ، فان انقسام الجوهر الواحد بدوره ليس أمراً يدعو الى الاستغراب [1] •

---

(١) فى كل هذه الحالات ، يثبت أفلوطين وحدة النفس من طريق التسليم برأى الخصوم ، ولكنه يعود فى الجملة التالية فيقول ان كل ماقاله كان من وجهة نظر خصومه فحسب ، اما هو ، فرأيه ان النفس لا مادية •

ولكن الحقيقة أن النفس ، كما قلنا ، ليست مادية ، وأنها جوهر.

٥ ـ واذن فكيف يوجد جوهر واحد فى جواهر عديدة ؟ انه اما أن يكون وعندئذ لا يكون هناك سوى جوهر واحد ، ترد الجواهر الكثيرة اليه ، ويهب من ذاته للكثرة ، دون أن تتبدد ذاته فيها ، أى أن فى وسعه أن يقدم من نفسه الى كل الأشياء ، وان ظل حيث هو وبقى واحداً ، اذ أنه يكمن فى كل الأشياء معاً ولا ينفصل عن شىء . فهو موجود واحد يتمثل فى موجودات كثيرة .

وليس فى هذا شىء بعيد عن التصديق . فللعلم الكلى أجزاء ، ومع أن هذه الأجزاء تستمد منه ، فانه يظل كلياً شاملاً . والمبدأ البذرى أيضا كل تأتى منه الأجزاء التى يجد ذاته منقسماً اليها بطبيعته ، وان ظل كل مبدأ كاملا دون أن ينتقص من اكتماله شىء . والمادة هى التى تقسمه ، ولكن كل هذه الأقسام تكون موجوداً واحداً .

وقد يقال ان الجزء من العلم ليس هو الكل ، وردنا على ذلك أنه لا شك فى أن العالم حين يضع أمام ناظريه فى وقت بحثه ذلك الجزء الذى يحتاج اليه من العلم ، يكون هذا الجزء فى المكانة الأولى . ولكن الواقع أن كل الأجزاء الأخرى تتلو من هذا الجزء وتوجد فيه بالقوة على نحو كامن . وهكذا يكون كل العلم فى ذلك الجزء . وهذا بلا شك، هو المعنى الذى يتحدث به الناس عن الكل والجزء فى العلم : ففى العلم العقلى يكون كل شىء بالفعل فى نفس الآن ، ولهذا كان ينطوى على كل من الأجزاء التى نرغب الآن فى بحثها بحيث تكون كلها ماثلة تماماً فيه. فكل شىء حاضر فى كل من الأجزاء . والجزء يستمد قوته من جواره للكل . وليس لنا أن نعتقد أن نظرية فى العلم تنعزل عن الباقين ، فلو كانت منعزلة لما عادت من العلم أو الفن فى شىء ، ولما تعدت قيمتها ثرثرة الأطفال . فاذا كانت النظرية علمية ، فانها تنطوى بالقوة على كل

لباقين • فالعـالم الخبير يضمـّن هذه النظرية كل النظريات الأخـرى ؛ بوصفها نتـائج لها ، وهـكذا يثبت فى تحليله أن النظرية تتضـمن كل النظريات السابقة التى يتم التحليل بها ، والنظريات التى تنشأ عنها •

واذن ، فلو بدا لنـا شىء كهذا أمراً مسـتغرباً ، فانما يكون ذلك راجعاً الى ضعفنا وظلام نفسنا ، أما فى العالم المعقول ، فكل شىء واضح شفاف •

(المطبعة الثقافية)

رقم الايداع بدار الكتب ١٧٠١/١٩٧٠

المكتبة العربية

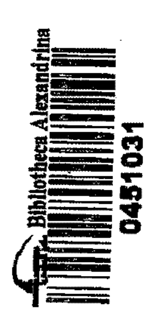
تصدرها

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر

بالاشتراك مع

المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية

وزارة الثقافة



الثمن ٧٥ قرشا